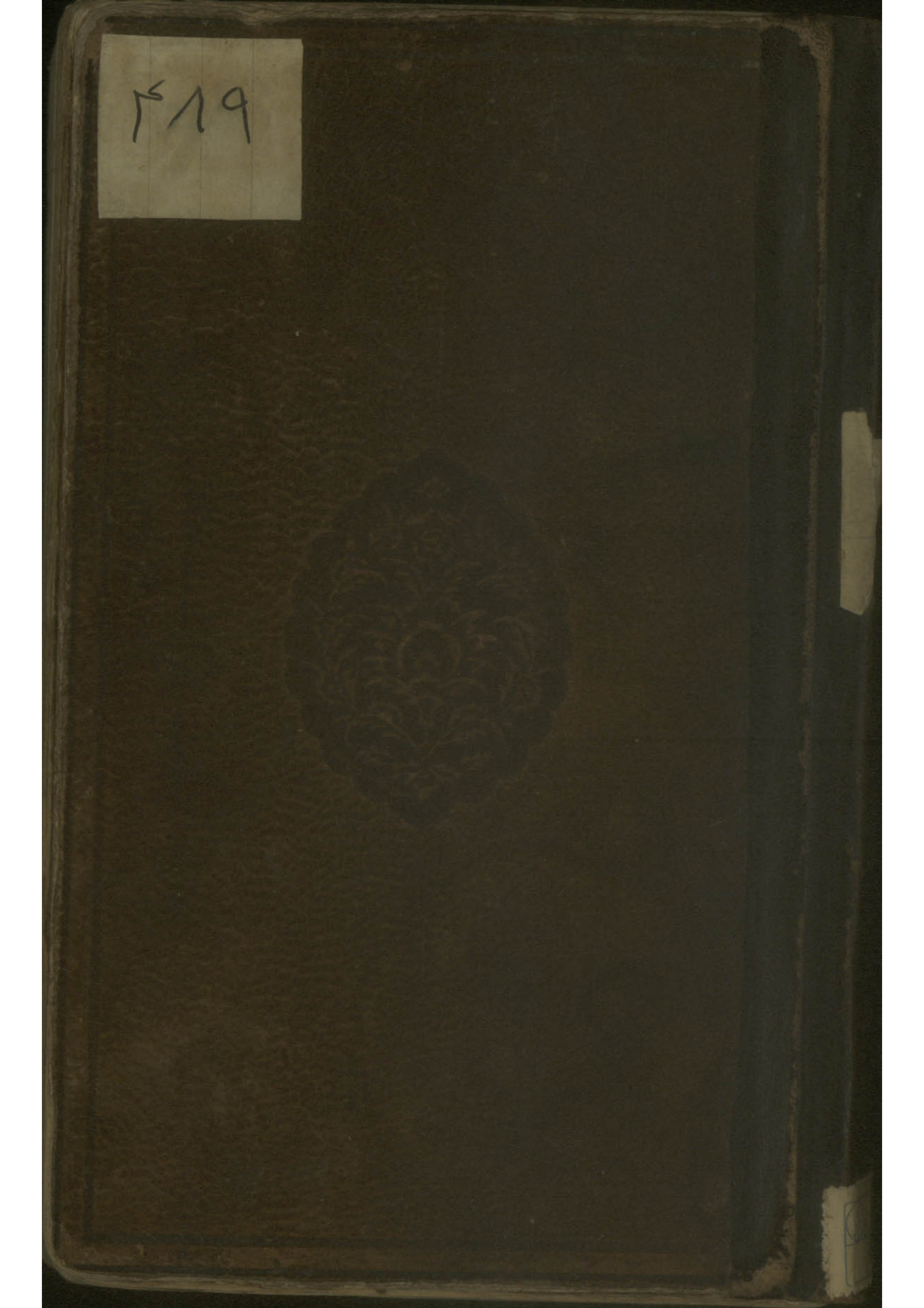
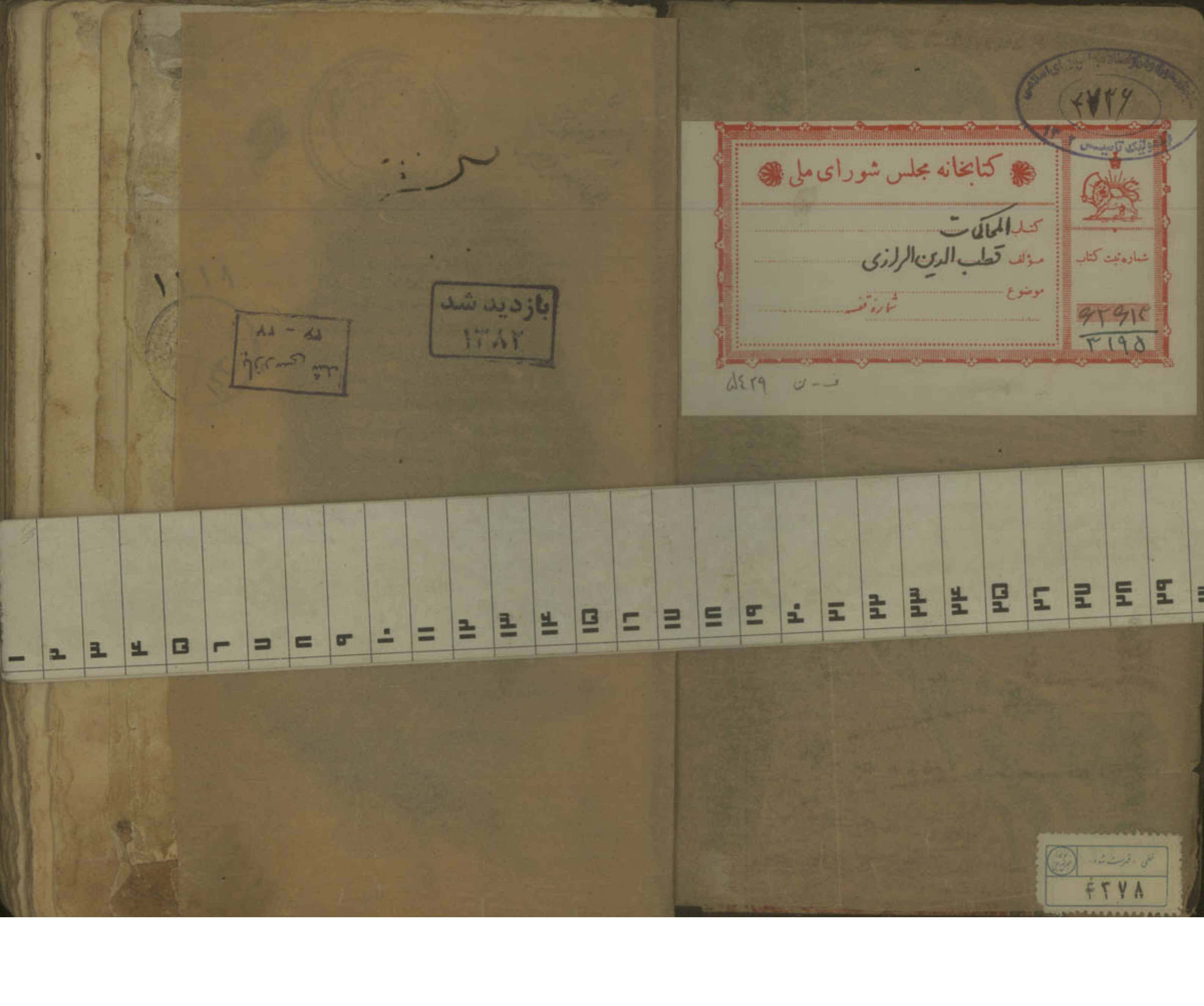
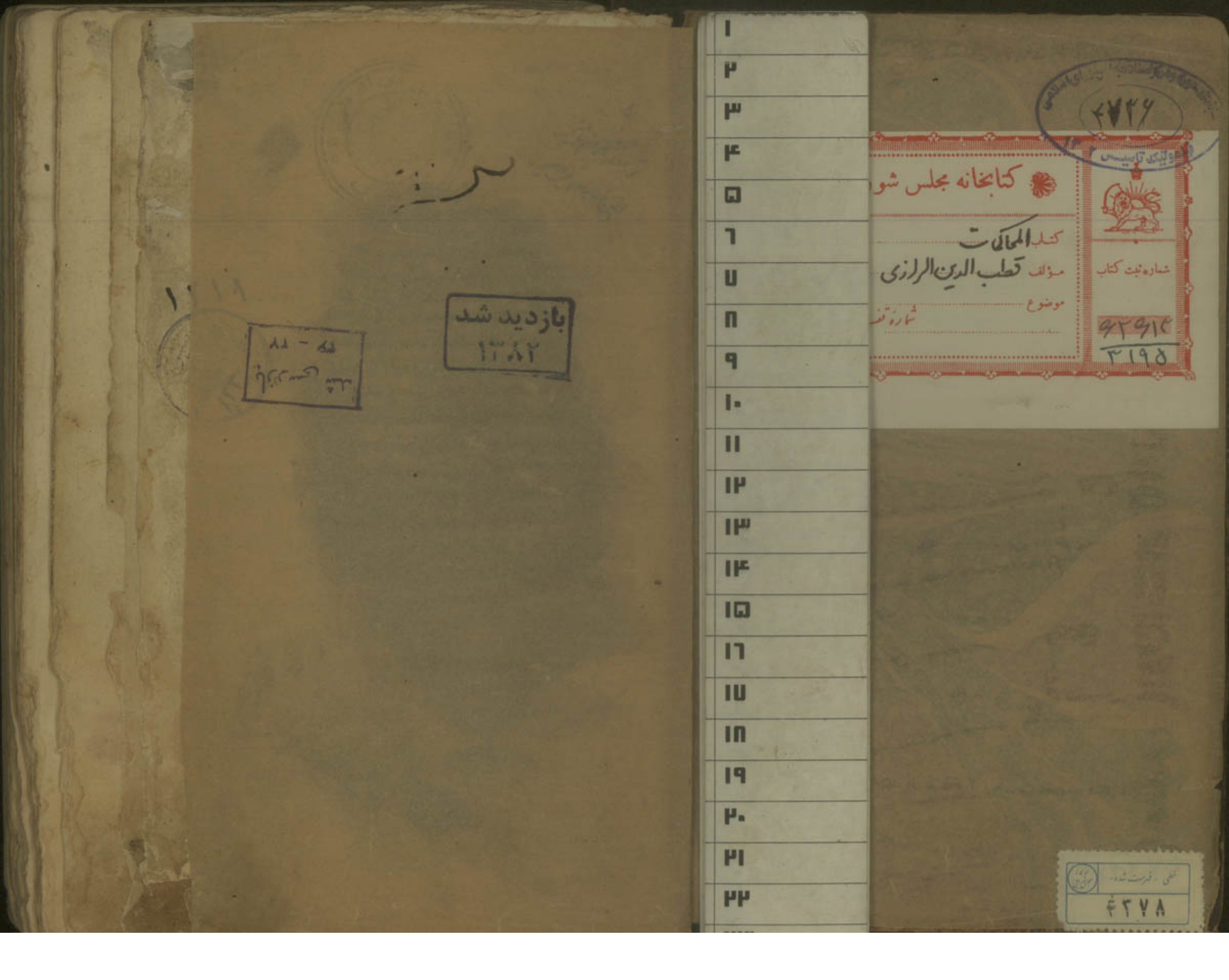
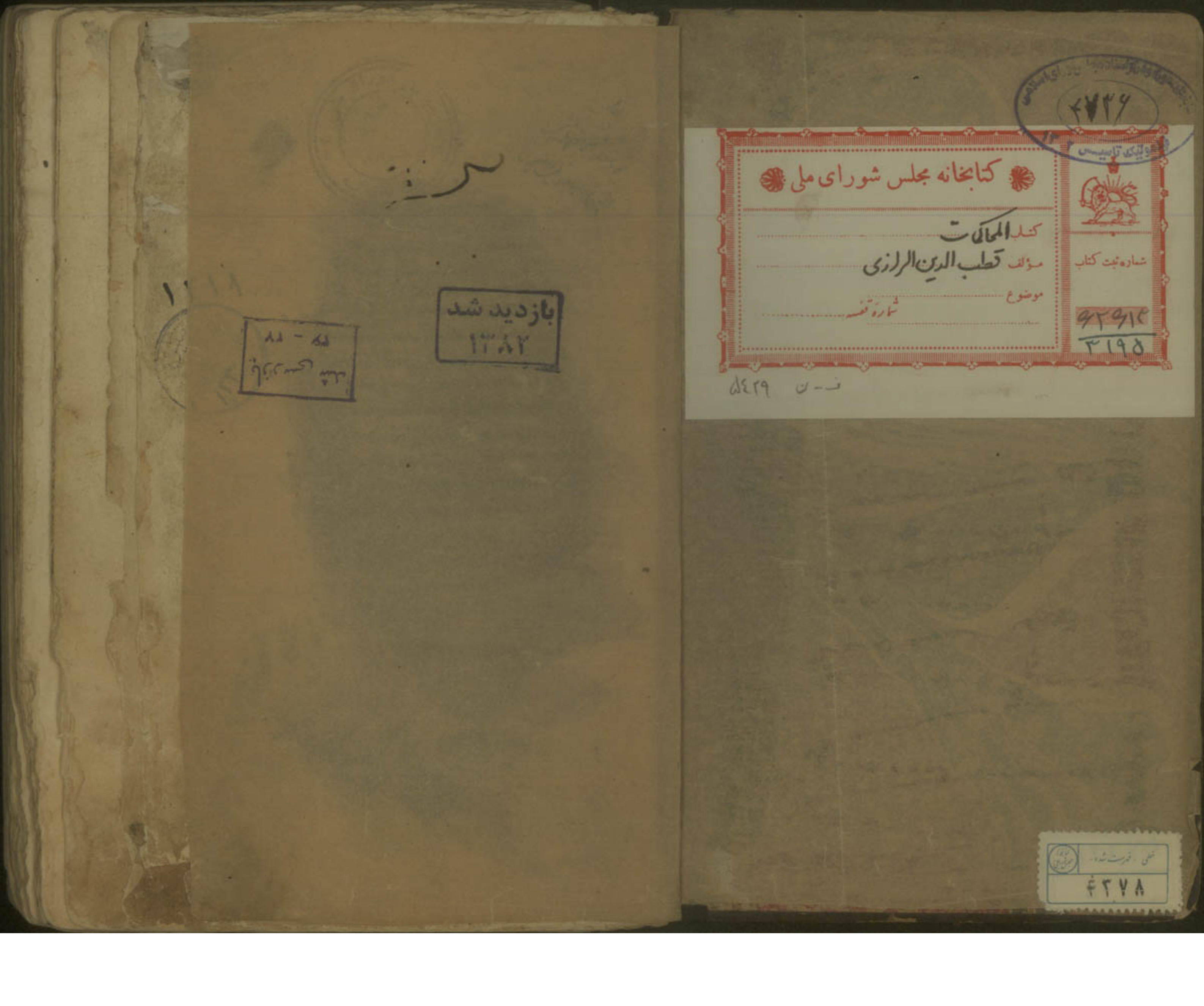




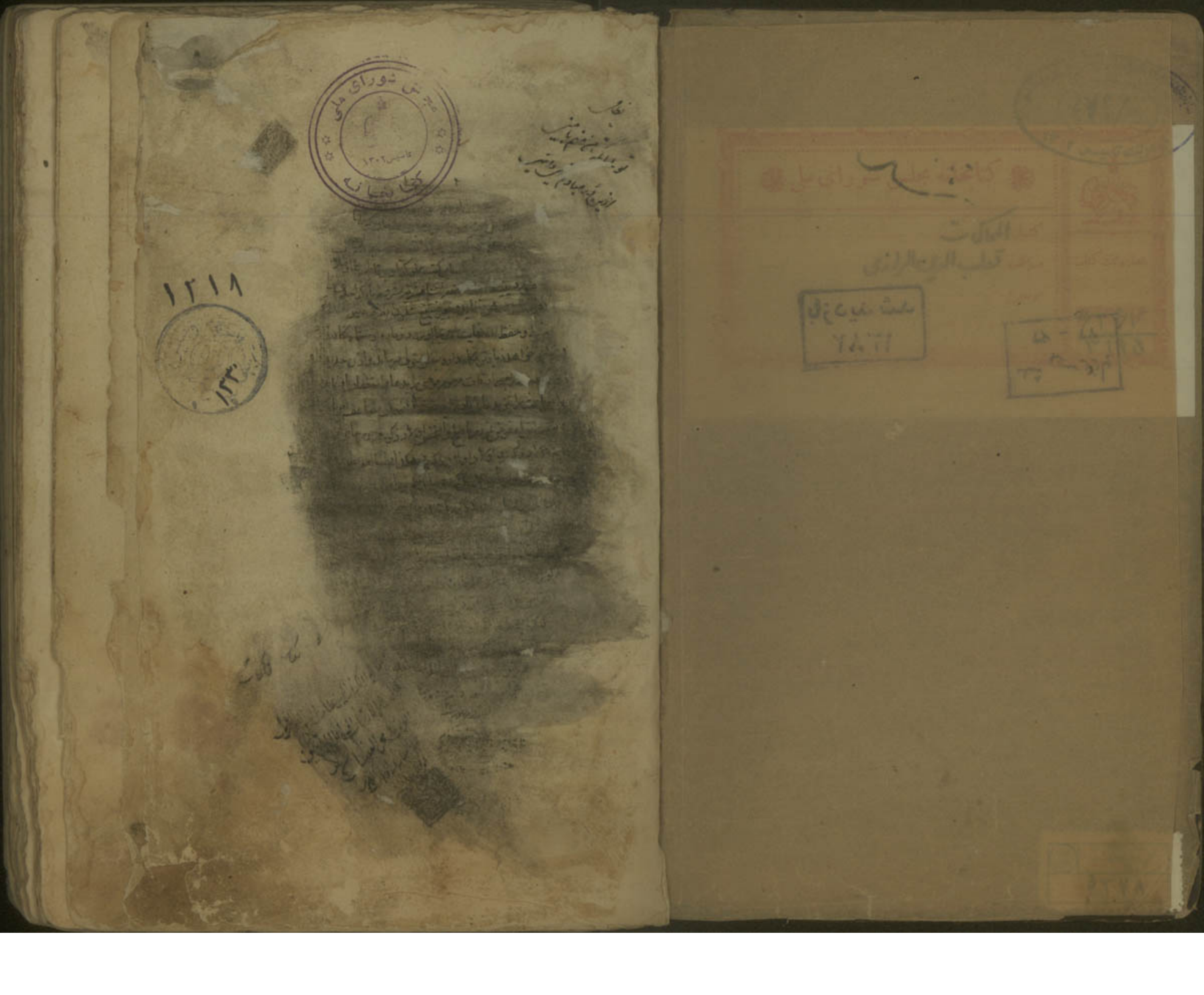
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب المحاکمات
مؤلف قطب الدین الرازی
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۳۱۹۵
۴۲۷۸



بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شو
کتاب المحاکمات
مؤلف قطب الدین الرازی
موضوع
شماره ثبت کتاب
۴۳۷۸



بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب المحاکمات
مؤلف قطب الدین الرازی
موضوع
شماره ثبت کتاب
۳۱۹۵
۴۳۷۸



۱۲۱۸
کتابخانه مجلس شورای ملی
المحاکمات
قطب الدین الرازی





واوثق التصديقات التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية كذلك اشرف التصورات
الحقيقية والتصديقات اليقينية تصور اعيان الموجودات والتصديق باسباب الكائنات
وتوابعها وذلك هو العلم الموسوم بالحكمة النظرية فيه مسامحة اذ ليس مجرد تصور الموجودات
والتصديق باسبابها هو الحكمة النظرية بل هو العلم بمبادئها واحوالها ايضا ثم في مثل هذا
الموضع مما يحتمل على ذلك قال وافاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان يحمل
على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية اقول النفس الانسانية لما كانت اشرف
لما فوقها وتدبر لما تحتها قوتان فالقوة التي تأثرها ما من عالم الغيب تسمى قوة
نظرية والقوة التي تؤثر بها في البدن تسمى قوة عملية ولكل منهما مراتب من
الاستكمال الى نهايته اما بيان مراتب القوة النظرية فهو ان الانسان في مبدأ الفطرة
خال عن العلوم لكنه مستعد لها وهو المرتبة الاولى وتسمى عقلا هيولانيا ثم اذا استعمل
الآلة اعني الحواس الظاهرة والباطنة تنبه العلوم البديهية واستعد لادراك العلوم
الكسبية وهو المرتبة الثانية وتسمى عقلا بالملكة ثم اذا انضم العلوم البديهية بعضها الى
بعض وادرك العلوم الكسبية وحصل له الاقتدار على استحضارها من غير تجشم كسب جديد
هو المرتبة الثالثة وتسمى عقلا بالفعل وحصول المعقولات له بالفعل مشاهدة عنده
فهو المرتبة الرابعة المسماة بالعقل المستفاد واما مراتب القوة العاملة ففي اثنان
التخلية والتحلية وفي التحلية فقالوا ان تهذيب الظاهر بوظايف العبادات على مقتضى
الشريعة الحقة وتزكية الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الذميمة ثم تحلية
هذا فنقول يمكن حمل المعاني التي اوردها الشيخ في الخطبة على مراتب النفس في كل واحدة
من قوتيها اما حملها على مراتب القوة النظرية فلان جودة الانتقال من العقل الهيولاني
الذي هو الاستعداد المحض الى العقل بالملكة الذي هو استعداد المعقولات الثواني بحسب
ادراك المعقولات الاولى لا يمكن الا بحسن توفيقه وجودة الانتقال منه الى العقل بالفعل
الذي من شأنه ادراك المعقولات الثانية لا يتم الا بعد ايده الله تعالى الى سواء الطريق
لان الطرق مختلفة والتمييز بين الخطأ والصواب لا يتيسر بمجرد القاعدة البشرية العقل

المستفاد انه هو العقود اليقينية لا يحصل الا بالهام الحق بحقيقة التحقيق وايراد ثبت
فان انعقادها اي العقود اليقينية من المقدمات التي يتألف عنها العقود اليقينية الوحدة
اي العقود اليقينية وغير ذلك المقدمات كالاجزاء الصورية لها والتصورات التي
هي اجزاء لها وغيرها من مبادي المقدمات لا يحصل في النفس الا باعداد القبول فيض ذلك
العقود من المبدأ الفياض بناء على ما ثبت في الحكمة من ان الافكار معدات لحصول
النتائج لا علل موجبة لها واما قيد الرفق والانتقال الجيد فلانه قد يستعمل الحواس ويحصل
الصور من الاشياء غير مطابقة وقد ترتب الضروريات ويحصل النظريات غير مطابقة
لكن الانتقال في المقامين حيث لم يكن بحسن توفيق الله تعالى او لم يكن بهدايته لم يكن جيدا
بل رديا فاسدا وقوله في العقل المستفاد انه هو العقود اليقينية فهو على ضرب من التمثيل
والا فالعقل المستفاد وصور المعقولات الثانية اعم من ان يكون تصورية او تصديقية
ثم هاهنا سؤالات الاول ان قوله هذه المعاني يحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية
بحسب قوتيها ليس بمستقيم اذ ليس يمكن حمل تلك المعاني على كل واحدة من المراتب بل حمل
المجموع على المجموع وكانه هو المراد الا ان اللفظ يأباه الثاني ان قوله في العقل الهيولاني من
شأنه الاستعداد المحض مستدرك لان من شأنه ربما يستعمل في معنى الاستعداد كما يقال الآدمي
من شأنه ان يكون بصيرا وربما يستعمل في معنى الوصف كما يقال الانسان من شأنه ان يكون ضاحكا
اي من صفته ولا يمكن ارادة هاهنا واحد المعنيين اما المعنى الاول فلان حاصله يرجع الى ان
العقل الهيولاني مستعد للاستعداد المحض فلا استقامة فيه واما المعنى الثاني فلان العقل الهيولاني
ليس من صفته الاستعداد المحض بل هو نفس محض الاستعداد والجواب الا ان يطلق اجزاء
على النفس في الاعم الى ان يكون العقل الهيولاني من صفته الاستعداد المحض لكن الكلام
فيه معناه ان النفس تترقى من نقص كمال الى نقص كمال آخر ثم انظر هل يستقيم
الثالث ان قوله العقل بالفعل من شأنه ادراك المعقولات الثانية ان اراد به ان شأنه
ادراك العلوم الكسبية قبل تحصيلها فهو ليس عقلا بالفعل بل عقلا بالملكة وان اراد به ان شأنه
ادراكها وحفظها بعد تحصيله من غير تجشم كسب جديد فلا انتقال من العقل بالملكة اليه بل الى العقل

المستفاد الذي هو حصول العلوم الكسبية بالفعل ثم اليه وعلى تقدير ان الانتقال لا يحتاج
الى هداية الله تعالى اذ الاحتياج الى سلوك الطريق المستقيم المؤدي الى المطلوب انما هو
قبل حصوله والاولى ان يقال ان الانتقال من العقل بالملكة الى العقل المستفاد والذي هو حضور
المعقولات الثانية انما تم بهداية الله تعالى والانتقال منه الى العقل بالفعل الذي هو ملكة
الاستحضار متى شاء من غير افتقار الى اكتساب انما يكون بالهامه تعالى وتوجيهه اقول ثم
ان في النقل تحريفا فان الامام قال يمكن حمل هذه الطلبة على المراتب الواقعة في كل واحدة
من القوتين اما مراتب القوة النظرية فلان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم
ثم يحصل له العلوم الضرورية بسبب استعمال الحواس ثم العلوم النظرية عقيب تلك العلوم
الضرورية فحصول العلوم الضرورية بسبب استعمال الحواس هو المرتبة الاولى وترتيبها
بحيث يتأدى الى العلوم النظرية هو المرتبة الثانية والوصول اليها هو المرتبة الثالثة فلما
كان التوفيق هو الامر المقرب الى السعادة الابدية والحواس طرق موصلة الى العلوم
التي هي اسباب السعادة الابدية لا جرم كان اعطاء الحواس توفيقا من الله تعالى
ان يحمد عليه واليه اشار بقوله احمد الله على حسن توفيقه وقوله واسأله هداية طريقه اشارة الى
المرتبة الثانية فان كل ترتيب لا يكون مؤديا الى المطلوب والتمييز بين الصواب والخطأ
لا يمكن الا بهداية الله تعالى الى الطريق القويم وقوله والهام الحق اشارة الى المرتبة الثالثة
فان الصور العقلية لا تحصل الا من واهب الصور هذا ما ذكره الامام وظاهر ان المراتب
التي اعتبرها كلها كمالات اولها حصول مادة الفكر وثانيها حصول صورته وثالثها حصول المطلوب
والمراتب التي اعتبرها الشارح لا كمال فيها الا العقل المستفاد وايضا لا وجه لتخصيص
كلام الامام على اعتبار العقل بالفعل اصلا ولا غبار على عبارته فكم بين التقريرين واما
حملها على مراتب القوة العملية فظاهر من الشرح قال الطالب السالك يرى في سلوكه
اقول الطالب السالك لتحصيل المعارف والعلوم الحقيقية لسلوكه وحركة الفكرية ثلث
احوال بداية ووسط ونهاية ففي مبدأ سلوكه يرى ان مطالبه الحقيقية انما يحصل بتكلفه وسعيه لها
لكنه متوقف على التوفيق وهو جعل الاسباب المعدة لحصول الامر فان الحجة [illegible]

في السبب ثم اذا افاض له السلوك ورأى نفسه والطرق الى مطالبه واتقانها في
التأدية وعدمها والصواب والخطاء مع قصور قوته عن التميز منها والاهتداء الى
سواء الطريق يعتقد انه عاجز عن السلوك الا بهداية الله تعالى واذا وصل الى المنتهى
المطلوب له انه ليس له اثر في تحصيل المعرفة سوى كونه قابلا لما يفيض عليه فهو في كل حالة من الحالات
اعتقاد وان اما في الاولى فاعتقاد نسبة تحصيل المعارف اليه بالكلية واعتقاد شرطية التوفيق
والاول خطاء والحمد لله على التوفيق الذي اعتقده بالاعتقاد الصحيح واما في الثانية فاعتقاد
نسبة الفعل اليه والى الله تعالى بالتشريك فقد اعتقد ان لنفسه في ذلك تأثيرا وهو خطاء
وان لله تعالى تأثيرا بحسب الهداية وهو اعتقاد صحيح وفي الثالثة اعتقاد انه قابل وان الفاعل
في ذلك ليس الا الله تعالى وهما اعتقادان صحيحان فلما الغينا الاعتقادات الباطلة في
هذه الاحوال لم يكن السبب في مرام الطالب الا التوفيق في الحالة الاولى والهداية في الثانية
والالهام في الثالثة فالشيخ حمده هذه الاسباب الموصلة الى المطالب في صدر كتابه تنبيها
ان الطالب الحقيقي يجب ان يحمد الله تعالى على توفيقه عند شروعه فيه ويسأل الهداية والالهام
حتى يحصل له الفوز بما فيه قال قلت لكن ابذه المنتهى يظهر له انه ليس الا قابلا فما في حكمه
[illegible] في كل حال من الحالات ان لله تعالى في ذلك تأثيرا ولنفسه تأثيرا اذ التأثير لا يطلق على القبول
فنقول المراد من التأثير هنا ان يكون له دخل في تحصيل المعارف وهو يختلف قلة وكثرة بحسب
اختلاف الحالات وتخصيص ما ذكره ان حينما اول تحصيل علم ما فانه لم يكن مستقلا من عند البارئ
خصوص فيه لم يتوجه الى تحصيله ثم اذا شرع في اكتسابه احتاج الى هدايته الى الطريق المستقيم المؤدي
اليه واذا استكمل فينتهي الى الهامه الحق اذ لا دخل له في تحصيل العلوم الا الاعداد ولذلك فهي
الاسباب الموصلة الى المطلوب بحسب ما هو حاصل وما ليس بحاصل وما ذكره الشيخ لما ذكر من
[illegible] الكتاب المشتمل على مطالب شريفة حاله حمد الله على حسن توفيقه لذلك ولاختلاف طرق
الطالب سأل هداية الطريق اليها ولان انفتاحها ليست الا من الله الكريم سأل الهام الحق
فيها وما ذلك منه الا لتعليم المستفيد قال الفكر ربع ما يحصلها بالجزئيات كليا اقول
[illegible] مقدمة كلية يصلح ان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى تخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا

وإذا حصل عنده أن كل إنسان ناطق وحصل أن زيدا إنسان فقد حصل عنده أن زيدا ناطق وهو
الفرع والأصل تلك المقدمة الكلية وليس بجزئي لها بل نسبته إليه نسبة الجزئي إلى الكلي وفي
تعرف الأحكام منه بمثال زيد وعمرو والإنسان إنما هو مثال الجزئيات والكلي والفروع والأصل وأن
أن يكون مثالا لما تقدم ثانيا وهو هذه الحكم عليها فإذا حكمنا على الإنسان وعلى زيد وعمرو فالحكم على الإنسان
أصل والحكم على زيد وعمرو فرع والجملة مجموع الأجزاء من حيث هو مجموع والتفصيل تبيين الأجزاء
الملفقة وتمييز بعضها من بعض وقد يطلق على الأجزاء المفصلة لما تقرر وهو المراد ومن قوله والتفصيل كله
كالأجزاء للكل وإنما قال كالأجزاء لأن التفصيل إنما هو باعتبار تميز الأجزاء بالعوارض والعوارض
من الأجزاء إذا اعتبرت مع العوارض لا تكون أجزاء بل كالأجزاء والتفاصيل مذكورة في الجملة وإن لم يذكر
فيها بخلاف الفروع فإنها لا تكون مذكورة في الأصول بل تحتاج في إخراجها من القوة إلى الفعل إلى
التفريع أي تعرف زيد وهو تحصيل الصغرى المسماة الحصول وضمها إلى الأصل على منهاج ضرب منتج وأما
التفصيل فلا تحتاج إلى هذا العمل أكثر وإنما تكفي فيه حركة يسيرة توجه وأنى الجملة يستقل بفهمه إلى تحصيل
المنفتح والتفصيل وهو المسوق [illegible] الملحق بالتفصيل [illegible] والأصل في حيث
الشمول قال وأما الطبيعة فهي المبدأ الأول الحركة [illegible] المبدأ [illegible] القوة الفاعلية [illegible] بالذات
لما حركة والسكون [illegible] اتصاف [illegible] والقيد بالأول
احتراز عن النفوس الأرضية فإنها مبادئ الحركات التي فيه [illegible] مبادئ [illegible]
بل باستخدام الطبائع والكيفيات وقوله التي فيه احتراز عن المبادئ القسرية وقوله بالذات [illegible]
بالقياس إلى المبدأ [illegible] ومعناه أن الطبيعة تحرك [illegible] بالذات [illegible] الحركة [illegible]
طبيعية [illegible] من جهة أنه مبدأ الحركة [illegible] من جهة أنه مبدأ بالذات الحركة لا على سبيل التسخير [illegible]
أن يكون بالقياس إلى المتحرك ويكون معناه وإنما يحرك الجسم المتحرك بالذات لا بالغير قيل
ذو الحركة التي فيه معناه حركة الطبيعة فيه [illegible] يلزم توقف الشيء على نفسه فنقول يمكن أن يرجع الضمير
إلى المبدأ وباعتبار أنه القوة الفاعلية [illegible] في التعريف وتمام الكلام فيه [illegible] في [illegible]
والعلم المنسوب إلى الطبيعة أي علم الطبيعة في قول الشيخ ونقل عنه أي علم الطبيعة هو العلم
الطبيعي [illegible] العلم الطبيعي [illegible] من العلم المنسوب إلى ما قبل الطبيعة أعني العلم الإلهي لأن الطبيعة جزء

من الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي والموضوع من أجزائه لما ثبت في العلم وأفاد
[illegible] العلم الأعلى وإنما نسب العلم إلى الطبيعة لأنه يبحث عن أحوال الأجسام من جهة أنها واقعة
في التغير بالحركة والسكون وهذه الجهة هي جهة الطبيعة ثم ههنا شيئان العلم والمعلوم فالمعلومات
الإلهية متقدمة على المعلومات الطبيعية باعتبار ومتأخرة عنها باعتبار أما تقدمها فلأنها أعلى
بالذات والعلية وثانيهما بالشرف لأن المعلومات الإلهية مبادئ الطبيعة من المجردات [illegible]
أقدم بالوجهين من الطبيعيات وإنما أجرى الأمور العامة مجرى المجردات حتى صار مجموعها
في العلم الإلهي لامتناع كونها وضعية لأن الوضعي يمتنع أن يكون كليا وأنها لا تحتاج
إلا [illegible] كالمجردات **قال** وقت ذكر الذات مستدرك لأنه إن أريد به تقدم العلية لزم التكرار
وإن أريد به المطلق فخصوصه إنما يكون في ضمن أحد أخصيه ولا يجوز أن يكون هو المقابل للتقدم
العلي فيتعين أن يكون إياه فذكره مغن عنه **فنقول** أراد به المفهوم العام لا يوجب
إرادة أحد الخواص فلا استدراك وأما تأخرها بالوضع فلأن المحسوسات أقرب إلينا فالعلم
بمبادئ الطبيعة وبما يجري مجراها من الأمور العامة وهو العلم الإلهي قد يسمى علم ما قبل الطبيعة
[illegible] علم ما بعد [illegible] باعتبار المعلومات وأما العلم الإلهي نفسه
فتقدم على العلم الطبيعي وغيره من العلوم لاشتماله على مباديها والعلم بالمبادئ متقدم على العلم
بالمبادي [illegible] على المعلوم [illegible] على العلم أيضا [illegible]
المتقدم الذي اعتبره الشيخ في قوله وما قبله أي تقدم منها فنقول المراد والتقدم العلي لأن الضمير
في قبله لا يرجع إلى الطبيعة [illegible] ما قبلها بل إلى علم الطبيعة [illegible] أن يكون ما قبله كناية
عن المعلومات أو عن العلم لا يجوز أن يكون كناية عن المعلومات [illegible] العلم الإلهي علم ما قبل
علم الطبيعة لكنه لا يسمى به [illegible] علم ما قبل الطبيعة [illegible] أيضا التقدم المعتبر إما بين العلمين أو بين
ما [illegible] بين المعلومين [illegible] والعلم [illegible] فتعين أن يكون ما قبله كناية عن العلم [illegible] التقدم
المعتبر [illegible] التقدم الذي بين العلمين [illegible] التقدم بين المعلومين فقال وما قبلها [illegible]
يعلم أن ما قبله عطف على علم الطبيعة لا على الطبيعة [illegible] المضاف وهو العلم [illegible] عليه أيضا
فيكون ما كناية عن المعلومات وليس كذلك ولو قال وما قبلها كان عطفا على الطبيعة [illegible]

العلم الالهي يسمى بما قبل الطبيعة لوجهين الشرف والعلية وبما بعد ما تأخره في التعليم فان الاقرب
ان نتوصل الى الالهي بواسطة الطبيعي لكن لا اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب ما لا يتبنى
على الطبيعيات اندفع تأخر الالهي وهو متقدم على الطبيعي بالوجهين فينبغي ان يجعل التقدم سالمين عن المعارض
فهذا سماه بما قبل الطبيعة وهذا الكلام تحصيل الوجوه **الاول** ان اثبات الاول وصفاته مما لا يبتنى
على الطبيعيات لا دفع تأخر الالهي لانه متأخر عن الطبيعي بحسب الوضع كما سماه سواء ثبت الاول وصفاته
ما يبتنى على الطبيعيات اولا ولهذا اخره في هذا الكتاب مع اعتراف الامام بانه لم يجعل ببيانه على
الطبيعي **الثاني** ان الوجهين لا يدلان على تقدم العلم على العلم بل على تقدم المعلوم على المعلوم
ان الوجهين يدلان على تقدم العلم على العلم لكن العلم الالهي لا يكون ما قبل الطبيعة بذلك الاعتبار
بل ما قبل علم الطبيعة **الرابع** وهو ان الالهي بذلك الاعتبار ما قبل الطبيعة لكن الشيخ لم يسمه بما قبل الطبيعة
الضمير فيما قبله لا يرجع اليها والا لقال وما قبلها والى هذه الوجوه اشار بقوله لا يخلو **الخامس** ان سياق
كلامه يشعر ان غرض الشيخ من الكلام اثبت الاول وصفاته لا يبتنى على الطبيعيات وهذا اخره ولا يلزم
من الطبيعي في التعليم ومنع الشارح ذلك فان الشيخ لم يسلك الا طريقة الحكماء وما الغرض في شيء من ذلك
الا في ترتيب المسائل وخلط مسائل الالهي بالطبيعي لرفع الجدالات من اهل العلمين الى ان اخره في الوجه
الثاني نظر لان الوجهين كما دلا على تقدم المعلوم على المعلوم دلا على تقدم العلم على العلم اما
العلية فلما ثبت في صناعة البرهان ان العلم بالمعلول انما يحصل من العلم بالعلة لانه بما وجب وجوده
ممكن واما الشرف فلان شرف العلم بحسب شرف المعلوم فكلما كان المعلوم اشرف كان العلم اشرف
على ان لنا ان نقول الوجهان لما دلا على ان الالهي ما قبل الطبيعة واندفع تأخره الذي
نظر التعليم لم يبق الا انه ما قبل الطبيعة لكن حيث نزاع في المقدمات زيد عليه في الاعتراض والوجه
الاخير ايضا منظور فيه لان الطريقة التي سلكها الشيخ في اثبات الاول وصفاته وهي النظر في
مجرد الوجود من غير اعتبار شيء من المقدمات الطبيعية قد سلكها سائر الحكماء الا ان بعضهم اثبت
الاول حينئذ بما يبتنى معرفته على معرفة الطبيعيات وهذا مما لا يمكن انكاره واعلم انه لما جرى
الديباجة ذكر الحكمة واقسامها فلا بأس ان نشرح مباحث لا بد من التنبيه عليها **الاول**
في تعريف الحكمة وكيفية انقسامها الى اقسامها فنقول الحكمة خروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن في

جانبي العلم والعمل اما في جانب العلم فبان يكون متصورا للموجودات كما هي ومصدقا بالقضايا
كما هي واما في جانب العمل فبان يحصل له الملكة التامة على الافعال المتوسطة بين طرفي الافراط والتفريط
والشيخ قد اخرج العمل وعرفها بانها كمال النفس الانسان بالتصورات الكافية والتصديقات المطابقة
في النظريات والعمليات ولما كانت الموجودات تنقسم الى ما يكون وجودها متعلقا بقدرتنا واختيارنا
كالسياسات والتدبيرات في الامور والمصالح والعبادات والرياضات وغيرها والى ما لا يكون كذلك
كالسماء والارض وغير ذلك لا جرم انقسمت الحكمة الى قسمين ضرورة انقسام العلم بحسب انقسام المعلوم احدهما
العلم بما يكون لقدرتنا تأثير في وجوده وتسمى حكمة عملية لانها علم بما ينبغي ان يعلم فيعمل وغايتها
تحصيل الخير وثانيهما العلم بما لا يكون لقدرتنا تأثير في وجوده وتسمى حكمة نظرية وغايتها ادراك الحق
في نفس الاشياء حتى يصير النفس الانسانية كانها مرآة محاذية للموجودات ينطبع فيها صور حقائقها
واما الحكمة العملية فثلثة اقسام لانها اما ان لا يكون بمشاركة من الغير وهي الحكمة الخلقية او يكون بمشاركة
من الغير اما في المنزل وهي الحكمة المنزلية او في المدينة وهي الحكمة المدنية والسياسية واما الحكمة النظرية
فاربعة اقسام لانها اما ان يكون مطلوبة لتحصيل سائر العلوم وهو المنطق او مطلوبة لذاتها فلا يخلو
اما ان يكون علما بامور يحتاج الى المادة او علما لا يحتاج اليها والثاني هو العلم الاعلى والفلسفة الاولى
والفلسفة في اللغة اليونانية هي التشبه بحضرة واجب الوجود في العلم والعمل بحسب الطاقة البشرية
لتحصيل السعادة الابدية والاول اما ان يكون احتياجه الى المادة في التصور والوجود او لا يكون
مع قطع النظر عن المادة وانما يحتاج اليها في الوجود والاول العلم الطبيعي فانهم يبحثون عن احوال الاجسام
الطبيعية وذلك ان تصورها يحتاج الى تصور المادة والثاني هو العلم الرياضي فانهم
يبحثون عن احوال الخطوط والسطوح والزوايا وغيرها مما لا يحتاج في تصورها الى تصور المادة
لا يقال ان اريد بعدم الاحتياج الى المادة عدم الاحتياج في الجملة يدخل العلوم المتعلقة بالعدد في
العلم الالهي او الحساب ولا يحتاج الى المادة في بعض الصور ويكشف من العلوم الرياضية وان اريد عدم
الاحتياج اصلا يخرج عن الالهي ابحاث الامور العامة فانها قد يحتاج الى المادة **لانا نقول** العدد يعتبر
تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة
والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة ويبحث عنه بهذا الاعتبار

في الرياضيات فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والجذر والتكعيب وغيرها مما
تلحق العدد في ذهن او في موجودات متفرقة مجتمعة هذا على راي من جعل
المنطق من اقسام الحكمة واما من لا يراه كذلك بل يعرف الحكمة بانها معرفة احوال اعيان الموجودات
على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فالحكمة النظرية منحصرة عنده في ثلثة اقسام بحذف المنطق
من التقسيم **البحث الثاني** في سبب اختيار العلوم الثلثة من بين ساير اقسام الحكمة انما
اختاره في هذا الكتاب تعليم الحكمة النظرية لوجهين احدهما انها اشرف من العملية لانها وان كانت باعتبار
القوة العاملة والحكمة العلمية باعتبار القوة العاقلة والقوة العاقلة اشرف لانها تبقى اثارها
ابد الاباد بخلاف القوة العاملة فانها تنقطع اثارها عند خراب البدن وثانيهما فلان المقصود من
الحكمة العملية الاعمال فهي ادون منزلة من الاعمال التي هي نسبة بالقياس الى المعارف الالهية
والكمالات القدسية وثالثها ان مبادي اقسام الحكمة العملية وكمالاتها انما تستفاد من الشرايع الالهية
فليس لنظرنا وتعليمنا فيها مزيد مدخل وانما اثر من النظريات الاقسام الثلثة لان الرياضي اكثره
يبتني على الامور الموهومة والاعتبارات الذهنية والعلم الذي يبحث عن واجب الوجود وصفاته
وافعاله والعلم المتكفل به الالهي او عن احوال النفس الانسانية والعلم المشتمل عليها الطبيعي **البحث
الثالث** في تعداد ابواب العلوم الثلثة بحسب الاحاطة الاجمالية اما ابواب المنطق فتسعة
لان الغرض من المنطق استحصال المجهولات والمجهول اما تصوري واما تصديقي فنظر المنطقي اما في الموصل
الى المجهول التصوري واما في الموصل الى المجهول التصديقي اما النظر في الموصل الى التصور فاما ان يكون
نظرا في نفس الموصل وهو باب القول الشارح واما في مقدماته وهو باب ايساغوجي واما النظر في الموصل
الى التصديق فاما ان يكون نظرا في مقدماته وهو باب باري ارميناس واما نظرا في نفسه فلا يخلو اما ان
يكون من جهة الصورة وهو باب القياس او من جهة المادة وهو منحصر في الصناعات الخمس على ما ستعرفه
فمباحث المنطق ليس الا في الابواب التسعة ومنهم من ضم اليها باب الالفاظ فصارت عشرة لا مزيد عليها
واما ابواب الطبيعي فثمانية ووجه الحصر انه لما كان موضوعه الجسم الطبيعي فالبحث فيه اما عن حيثية الاجسام
الطبيعية وهذا الباب يسمى السماع الطبيعي وسمع الكيان او لا ولا يخلو اما ان يكون في البسايط او في المركبات
والبحث في البسايط اما ان يكون من حيث وقع فيها الكون والفساد وذلك باب الكون والفساد واما ان لا يكون

من تلك الحيثية وهو باب السماء والعالم والبحث في المركبات اما في الغير التامة وهو باب الاثار
العلوية او التامة ولا يخلو اما ان يكون فيها قوة نمو ونشو اولا والثاني باب المعادن والاول اما
ان يكون فيها قوة الحس والحركة اولا والثاني باب النبات والاول اما ان يكون فيه قوة النطق
وهو باب الانسان اولا وهو باب الحيوان واما ابواب الالهي فاثنان لانه علم باحث عن موجودات لا تفتقر
الى المادة وهي اما منزهة عن المادة ممتنعة الحصول فيها كالواجب والعقول وهو باب الفلسفة الالهية واما
ممكنة الحصول فيها كالهوية والوحدة والوجود وهو باب الامور العامة **قال** جمع فيه غاية تبيين
الاولى بيان ماهية المنطق **اقول** الواقع في بيان الماهية انما يكون هذا لانه المقول في جواب
ما هو بحسب الخصوصية المحضة وذلك ينافي ما سيصرح به من ان قول الشيخ آلة قانونية رسم وليس
الغرض من المنطق حصول الآلة بل الاصابة في الفكر لان الغرض من الشي ما لاجله ذلك الشي والحصول
ليس ما لاجله المنطق **اللهم** الا ان يكون المراد الغرض من تعلم المنطق فكما ان الغرض الاولي للنجار
من عمل السرير حصول السرير ثم اذا حصل يكون الغرض منه الجلوس عليه فكذلك الغرض الاولي من
تعلم المنطق حصوله ثم من حصوله الاصابة ولما كانت الرسوم بالعوارض وهي تختلف لان منها ما يعرض
الشي بحسب ذاته ومنها ما يعرضه بالقياس الى غيره لاجرم تختلف بحسب ذلك فرسم الشي بحسب الذات
كقولنا الانسان هو المتعجب وبحسب فعله كقولنا النار هي المحرقة وبحسب فاعله كقولنا الاحراق افناء الطرايق
اجزاء الجسم ذي الرطوبة وبحسب غايته كقولنا السكين آلة مقطعة وبحسب شي آخر كتعريف الشي بالنسبة
الى موضوعه كقولنا الفطوسة تقعير في الانف ورسم المنطق بحسب قياسه الى غيره هو انه آلة قانونية
فان كونه آلة ليس له في ذاته بل هو امر حصل له بالقياس الى غيره ورسمه بحسب ذاته قوله المنطق علم يتعلم
فيه ضروب الانتقالات ولما كان هذا بحسب ذاته لانه اخذ فيه العلم مضافا الى معلومه والعلم الالي
الذي جعله الشيخ في موضع آخر عبارة جامعة من الاعتبارين وانما رسمه هنا بالاعتبار الاول لانه
انسب ببيان الغرض واذا تصورنا الماهيات والحقايق من حيث هي فهي معقولات اولى واذا اعتبرنا لها
عوارض كالجنسية والذاتية للحيوان او حكمنا عليها باحكام كان هذا الكلي وذلك ذاتي فتلك العوارض
والاحكام هي المعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل وتحقيقها ان الماهيات لها وجودان
خارجي وذهني ويعرض لها بحسب كل واحد من الوجودين عوارض تختص بذلك الوجود والمعقولات

الثانية هي عوارض طبايع الاشياء من حيث هي في العقل لا كالذاتيات او من خارج فالمراد بقوله هي
العوارض واحكامها المعقولة العوارض والاحكام التي لا يوجد لها الا في العقل فالعوارض
الخارجية ايضا معقولة وليست هي معقولات ثانية والمعقولات الاولى لا تتعلق باعيان الموجودات الى حد
هي وفي بعض النسخ الذي يتعلق حتى يكون وصفا للعلم بالمعقولات الاولى وهو صحيح والحاصل ان من قال المنطق
ليس بعلم ان اراد به انه ليس علما بحقائق الاشياء التي هي المعقولات الاولى فهو كذلك لكنه لا ينافي كونه علما
وان اراد به انه ليس بعلم على الاطلاق فهو ليس كذلك لانه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث يقتضي
تحصيل مجهول او ينفع في ذلك والعلم الخاص علم ما بالضرورة وتقييد المتصل بالقريب في حد الانة لاخراج العلوم
المتوسطة واما انه الفطرة كل في تعريف القانون ليس على شيء اذ التعريف انما هو لمفهوم الشيء لا باعتبار
افراده واخذ السبب لما لا سبب له انما هو في الواجب وفقه ان السبب او اخذ عن السبب في الممكنات
قال وذلك ان الفكر يطلق على حركة النفس اقول النفس الانسانية تحتاج في ادراك الامور الى
الاستعانة بالالات الجزئية فاذا استعانت بالقوة التي محلها مقدم البطن الاوسط من الدماغ وحركت
في المعقولات سميت حركتها فيها فكرا سواء كانت من المطالب الى المبادي او من المبادي الى المطالب او
غيرهما وان استعملت تلك القوة في ادراك الامور المحسوسة سميت حركة تخيلا والمعنى الثاني اي مجموع الحركتين
هو الفكر الصناعي فانه اذا اريد كسب او تحصيل المطلوب فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة
الى صورة الى وجدان الذاتيات والخواص ان كان المطلوب تصوريا والى وجدان الحد الاوسط
ان كان تصديقيا ثم يتحرك في الذاتيات والخواص والحد وترتيبها ترتيبا خاصا الى حصول المطلوب
فانه الحركة الاولى لمطلوب وما هي فيه صور المعلومات المخزونة في خزانة العقل وما اليه الذاتيات
والاعراض والحد الاوسط ومناسبة او الحركة الثانية وما هي فيه المعلومات والاعراض والحدود
وما اليه المطلوب فبالحركة الاولى يحصل مادة الفكر وبالثانية الصورة فلا بد منها في الفكر الصناعي
اما الحركة الاولى فلان المطلوب ليس يحصل من اي مبدا اتفق بل لا يحصل الا من مبادي مناسبة له
واما الحركة الثانية فلان المبادي لا تنساق الى المطلوب كيف ما اتفقت بل لا بد من وقعت على ترتيب
وهيئة مخصوصين ولا شك ان تحصيل المواد المناسبة وترتيبها على وجه يؤدي الى المطالب لا يتأتى
الا بالمنطق والفكر بهذا المعنى يحتاج فيه وفي جزئيه اليه واما المعنى الثالث وهو الحركة من المطالب

الى المبادي فيشتمل الحدس لانه الانتقال من المبادي الى المطالب والانتقال من المبادي وكذا
الى المطالب في مقابلة الانتقال من المطالب الى المبادي الا ان الانتقال الاول ليس بحركة بل هو دفعي
وسيصرح في الشرط الثالث انه ليس في الحدس شيء من الحركتين والانتقال الثاني هو الحركة فكانه اعتبر
هنا مطلق الانتقال اعم من ان يكون تدريجيا او دفعيا والا فالواجب ان يكون الحدس بازاء الفكر
بالمعنى الثاني حيث لم يوجد فيه الحركتان بل بازاء الفكر باي معنى كان حيث لم يكن حركة اصلا والمراد
بقوله ما يكون عند اجتماع الانسان لمجموع الحركتين لكن ما يكون عند الاجتماع على الانتقال هو نفس الانتقال
لان القدرة على الانتقال موجودة قبل واذا انضم اليها الاجتماع وهو الداعية الجازمة ثبت الفعل الانتقال
وعنه حصول العلة التامة يجب حصول المعلول فيكون الذي عند الاجتماع هو الحركة الثانية وانما اتى الاجتماع
ليعرف انها حركة ارادية والحاصل انه اورد في تعريف الفكر الحركة الثانية واراد بها مجموع الحركتين
وانما عبر عنه بالحركة الثانية لانها اشهر ولا يستلزم انها الغالب الحركة الاولى فوجوده لا يستلزم
مجموع الحركتين فعبر عن الكل باشهر جزئيه او عن الملزوم باللازم وهم فان قلت الحركة الثانية
اقل وجودا من الحركة الاولى لانها تتعلق تتوجه بدون الاولى وكثيرا ما تتوجه الاولى وتتخلف عنها
بل الغالب ان يكون اشهر من الاكثر وجودا فنقول انما اشهر واكثر وجودا ابعد عن الاولى
وما قيل من ان ما يكون عند الاجتماع مجموع الحركتين خطا لانه لا يستلزم ان يجتمع الحركتين معا وحيث لا
بل الحركة الاولى سابقة على الحركة الثانية وانما التزم الشارح ذلك التعسف في التوجيه لان المراد
بالفكر هنا الفكر المحتاج الى المنطق والفكر المحتاج اليه مجموع الحركتين قال الامام فيها
اشكالان احدهما انهم اختلفوا في ان الفكر هل هو نفس الانتقال من هذه الى هذه وريات اي النظر
او حالة منفصلة عن ذلك الانتقال مقتضية له وقوله ما يكون عند الاجتماع على الانتقال يشعر بان الفكر امر
وراء الانتقال مقارن له لكنه هذه في سابقه كتبه بانه حركة ذهن الانسان نحو المبادي ليرجع منها
الى المطالب فهي بكلامه تناقض وهذا التحرير في تفسير معنى الفكر وقد بينا ان ما يكون عند الاجتماع على الانتقال
هو نفس الانتقال فلا يخالف من الكلامين وثانيهما ان قوله واعني بالفكر ههنا يرجع انه ربما يراد به في
موضع آخر غير المعنى الذي ذكره واما لا يكون المذكور ههنا فائدة وهذا التحرير في التقييد ههنا وقد عرفت ان
الفكر يقال بالاشتراك على معان ثلثة والمعنى المراد مجموع الحركتين ثم عاد الى المعنى من الاشكالين

وهذا لذلك مقدمة هي ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل على وجهين اما ان يرتسم المطلوب اولا
ثم تطلب المقدمات المنتجة له واما ان تكون المقدمات حاصلة له من غير شوق الى تحصيلها ثم ينساق
الى النتيجة من غير طلب لتلك المقدمات والوجه الثاني بعيد عن الغلط لانه كالامر الطبيعي فيكون مستغنيا
عن المنطق بخلاف الوجه الاول فانه لما كان الانسياق فيه الى المطالب ليس طبيعيا بل تكلفيا كان
في معرض الغلط واحتاج الى المنطق ثم قال ان تفسير الفكر بهذه الحركة هو المشهور لفظ الكتاب
وهذا قوله في سائر كتبه على ان المراد ليس هو نفس الانتقال بل الحالة المقتضية له [illegible]
وان تفسير الفكر بنفس الانتقال المشهور قوله في سائر الكتب وهذا ما يكون هذا الاجماع على الانتقال الاختياري
الاخص من مطلق الانتقال كانه قال الفكر ما يكون عند القصد الى الانتقال المطلق وهو الانتقال [illegible]
وهذا الخبر في الفرق بين ما يكون عنه الانتقال ونفس الانتقال والحمل تارة على نفس الانتقال
واخرى على غيره وظهر لك انه لا حاجة الى هذا التعسف ثم قال والاشكال الثاني ايضا مندفع بما
ذكرنا فان الفكر وان كان هو الانتقال الا ان المقصود ليس الا الفكر المحتاج الى المنطق وهو الفكر
الاختياري لا الفكر المطلق ولهذا اعتبر الاجماع في تعريفه وهذا مبني على ان الفكر يطلق بالاشتراك
تارة على مطلق الانتقال اعم من ان يكون طبيعيا كما في الحدس او اختياريا واخرى على الانتقال الاختياري
وذلك غير معلوم [illegible] الحركة الاولى [illegible] المحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية
[illegible] ما لا يحتاج فيه [illegible] غير مطابق لان الذي جعله مورد الاشتراك بين الفكر والحدس
الانتقال من الحاصل الى المستحصل والانتقال اعم من ان يكون حركة [illegible] الوجود [illegible] ثم ان
الانتقال في الفكر ليس هو الحركة الاولى التي هي الانتقال من المستحصل الى الحاصل بل الحركة الثانية ليس
معنى الكلام الا ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل والانتقال من الحاصل الذي طلبه [illegible] وانما
انتقال من الحاصل الذي حصل من غير طلبه ومن البين ان بين هذا المعنى [illegible] بعيد او انما
قال من امور [illegible] معلوم [illegible] لتناول الظنون ونحوها قال اقول الادراك [illegible] الظنون
ونحوها فنقول الادراك هو حصول صورة الشيء في العقل [illegible] وصورة الشيء
انما تكون صورة له اذا كانت مطابقة له والظن [illegible] الا يطابق [illegible]
او نقول [illegible] حصول صورة من الشيء عند العقل يعم الظن ونحوه [illegible]

الانتقال الثاني من المبادي الى المطلوب حركة هي تدريجية الوجود فلا بد من امور متعددة حتى
يتحقق التدريج ضرورة ان الانتقال من امر واحد الى شيء لا يكون الا دفعيا ولان هذه الحركة
لتحصيل صورة الفكر اعني الترتيب والترتيب لا يتصور الا بين الامور قال ويشتمل
جميع ما يحضر الذهن اي كل ما يحضر الذهن منحصر في التصور والتصديق بناء على ما اشار اليه بقوله
امور حاضرة متصورة او مصدق بها لانه اما ان يكون لا مع الحكم او معه وفيه نظر
لان المراد بالحكم ان كان الحكم مطلقا كان كل واحد من طرفي القضية مصدقا به وان كان الحكم
عليه حتى يكون معنى الكلام ان الحاضر في الذهن اما ان لا يكون مع الحكم عليه او يكون معه
فالمصدق به هو المحكوم عليه وليس كذلك فان المحكوم عليه مصدق له وايضا المصدق به
ما تعلق به التصديق كما ان المتصور ما تعلق به التصور فلو كان المصدق به شيئا مع الحكم كان التصديق
عبارة عن امر اخر مشترك مع الحكم وليس هذا مذهب الشيخ فانه سيصرح بانه نفس الحكم
فلو تغير الكلام بما لا يرتضيه صاحبه والاولى ان يحمل المصدق به على النسبة الحكمية فيقال الحاضر
في الذهن اما وقوع النسبة او لا وقوعها واما شيء اخر فان كان احدهما فهو المصدق به والا
فهو المتصور كما يقال العلم اما الحكم وهو التصديق او غيره وهو التصور وذلك [illegible] وهو
الذهن [illegible] وقوع النسبة او لا [illegible] الحكم [illegible] تقابل [illegible] اعني عدم الحكم [illegible] وهو
[illegible] الجهل البسيط [illegible] لا يكون مشعورا به وما يكون مشعورا به مع الحكم [illegible] وما يكون
[illegible] الحكم بنفي او اثبات وهو [illegible] يوجد فيه الحكم اعني التصديق [illegible] على
جعل الحكم جزءا منه وهو خلاف مذهب الشيخ [illegible] وذلك هو الجهل البسيط ليس يستقيم على الاطلاق
فان الجهل البسيط بازاء العلم منه ما هو في مقابلة التصور وهو عدم التصور ومنه ما هو في مقابلة
التصديق وهو عدم التصديق [illegible] ذلك فقد تبين انه ما لم يحصل احد الطرفين اي وقوع
النسبة او لا وقوعها فان لم يحقق الحكم به فالحكم بالطرف الراجح ان لم يكن جازما فهو الظن
وان لم يكن كذلك او كان مع الحكم بامكان النقيض وان كان جازما فاما ان يحتمل مطابقة الخارج
معتبرا [illegible] التصديق لم يعتبر فيه المطابقة اذ لا معنى للتصديق الا ادراك ان النسبة
المتصورة مطابقة [illegible] صرح به الشيخ في الشفاء بقوله التصديق هو ان يحصل في الذهن

صورة التأليف الى الاشياء وانفسها انما مطابقة لما فان اعتبر مطابقته للخارج وطابق
فاما ان يمكن الحاكم ان يحكم بخلافه او لا فان لم يمكن فهو اليقين الجامع للجزم والمطابقة
والثبات قال **فان قلت** هذا التقسيم شامل الجزم لانه اذا حكم امتناع الرجوع لم يمكن
منه الحكم بثبوته **فنقول** امكان الحكم بخلافه ليس منافيا للجزم التي يعتبر فيها الحكم
بامتناع الرجوع لا في حالة حزمه بل بان يزول الجزم لانه ليس بثابت ثم ان اريد بالزوال
ان اريد باثبات عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد ايضا كذلك وان اريد امتناع
الزوال كما صرح به في الشرح حيث اعتبر عدم امكان الحكم بخلافه فاليقين لا يحصل الا في
الضروريات فان النظريات قد تذهل الذهن عن بعض مباديها فيتأتى التشكك في الحكم
الخلاف وان امكن منه الحكم بخلافه فهو اعتقاد المقلد المصيب وان لم يطابق فهو الجهل المركب
ويتناول اعتقاد المقلد المخطئ لعدم اعتبار امتناع الزوال فيه واذا فسرنا الظن بما يقابل اليقين
تناول القسم الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر مطابقته للخارج فان جمع الجزم والمطابقة والثبات
فهو اليقين والا فالظن فهو اعم من الاقسام الثلثة ابايته له اما ان لا يكون فيه الجزم فهو الظن
المعروف او يكون فيه الجزم ولا مطابقة فهو الجهل او يكونا فيه ولا ثبات فهو اعتقاد المقلد فلما كان الظن
مقابلا لليقين الجامع للاوصاف الثلثة كان منطلقا على تلك الاقسام اما لخلوها عن الثبات وحده
او عن الثبات والمطابقة او عن الثلثة فان كان المراد توزيعها على الاقسام حتى يكون الخالي
عن الثبات وحده هو الاعتقاد وعن الثبات والمطابقة الجهل وعن الثلثة الظن لم يستقم على
الاطلاق لجواز ثبات الجهل ومطابقة الظن وان كان المراد خلو الاقسام عن احد الامور مطلقا
لم يكن لخصوصيتها بالذكر فائدة بل الواجب ان يقال لخلوها اما عن احد الاوصاف او عن اثنين
او عن الثلث واما لم يعتبر فيه المطابقة وان لم يخل عن المطابقة وعند صاحب الامر نفسه اما ان
تقارن تسليما او انكارا ومن الظاهر ان اشتماله على الجزم غير لازم فالوجه ان يقال من اول
الامر الحكم بالطرف الراجح اما ان يعتبر فيه المطابقة او لا فان اعتبر فيه المطابقة فهو اما جازم او لا وان
لم يعتبر فيه المطابقة فهو اما تسليمي او انكاري والاول اما مسلم عام فهو ما يكون مسلما لكل كقولنا
العدل حسن والظلم قبيح واما خاص يسلمه طائفة كقولنا القدرة متعلقة على الفعل او مسلم لشخص يسلمه

شخص والشخص اذا حاور آخر فاما ان يقصد الارشاد وهو المعلم او الاسترشاد وهو المتعلم او
المجادلة فهو المنازع والثاني يسمى وضعا وهو لا يجوز ان يعد من اقسام التصديق لانه اعتراف
بالنسبة واذعان لها كيف يقارن الانكار فمنه ما يصادر به العلوم لانه يقارن انكار المتعلمين
ومنه ما يضعه القايس الخلفي لانه يقارن انكار نفسه ومنه ما يلتزمه الجدلي المجيب والجدلي المجيب
هو حافظ الوضع والسائل هو الذي يقصد هدم الوضع فما يلتزمه المجيب وضع بالقياس الى السائل
واما بالنسبة الى المجيب فتسليمي فالاولى ان نقول ومنه ما ياخذه الجدلي السائل من المجيب لتبني الالزام
عليه ومنه ما يقول القائل باللسان وحده دون الاعتقاد فهذه تسمى اوضاعا باعتبارات مختلفة فان
تسميته ما يصادر به العلوم لانه يوضع لتبنى بيان المسائل عليه وما يضعه القايس الخلفي باعتبار انه موضوع
للابطال وما يلتزمه المجيب باعتبار انه موضوع لشهرته او تسلمه وما يقول القائل باللسان لوضعه
في اللفظ فقط والوضع ربما تجرد عن التسليم في بعض الاقيسة الخلفية المستعملة لحكم لم يذهب احد
الى ابطاله والوضع اذا اطلق على كل راي يفرض يكون اعم من التسليم وغيره بل من العلم وغيره
ثم النظر في عبارة الكتاب من وجوه احدها قسمه التصديق الى الاربعة وهي بالاعتبار المذكور
اي اعتبار القسمة المربعة ان الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر فيه المطابقة فاما ان يجمع الاوصاف
الثلثة فهو العلم او لا وهو الظن وان لم يعتبر فيه المطابقة فاما وضع او تسليم وهي اشارة الى مبادي
الصناعات الاربعة وتسليم المعلم والمتعلم وكذا الوضع باضافة لا يدخل في مباديها وحفظا سر
ومبادي الشعر ليست تصديقات بل تخيلات لا يعتبر فيها الحكم فان القائل العسل مرة مهوعة لم يصدق
به بل ابرزه في معرض التخييل والتمثيل وانما اجريت مجرى التصديقات من حيث انها توثر في
النفس قبضا وبسطا كان التصديق كذلك وثانيها ايراده كلمة او بين العلم والظن والوضع
دون التسليم وذلك لان العلم لما كان هو الحكم الجامع للجزم والمطابقة والثبات والظن هو الحكم
الذي ليس كذلك تباينا بالذات وهما لا يباينان الوضع والتسليم الا بالاعتبار وهو اعتبار المطابقة
في العلم والظن وعدم اعتبارها في الوضع والتسليم حتى يمكن اجتماعهما مع كل واحد من العلم والظن
لجواز ان يعتبر تارة المطابقة في حكم فيكون علما او ظنا ولا يعتبر اخرى فيكون وضعا او تسليما
فالمباينة ليست الا بمجرد الاعتبار وهما متشاركان في بعض المواد كما تقدم من ان الحكم الواحد

قد يكون وضعيا وتسليميا باعتبارين بحسب تخصيص لكن هذا التشارك يحقق في العلم والظن ايضا فانهما يجتمعان في مادة بالنسبة الى الشخصين وثانيها تقديم العلم على الظن وهو على الوضع والتسليم **قال** الامام الاعتقاد ان طابق الواقع فان كان مع اعتقاد امتناع النقيض وكان ممتنع التغير اما لذاته كما في الضروريات واما بالبرهان كما في النظريات فهو العلم والا فالظن سواء لم يكن مع اعتقاد امتناع النقيض بل مع اعتقاد امكانه او كان معه ولم يكن ممتنع الزوال وان لم يطابق الواقع فهو الجهل فقد عرفت العلم والظن واما الوضع فتسليم عام والتسليم وضع خاص ولما كانت الاقيسة خمسة والشعري منها لا يوثر في التصديق والسوفسطائي يعلم ولا يستعمل بل يتحرز عنه كانت الاقيسة المطلوبة هي البرهاني والخطابي والجدلي والبرهان يفيد اليقين للخاصة والخطابة يفيد الظن للعامة والجدل لا يفيد اليقين للخاصة وهي صحبة بالقياس الى ظن العامة لقصوره فلعله والى هذا اشار الكتاب الالهي ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي البرهان والموعظة الحسنة اي الخطابة وجادلهم بالتي هي احسن فلذلك قدم الشيخ مبادي البرهان وهي العليات ثم مبادي الخطابة على مبادي الجدل هذا كلام الامام وليس فيه تسمية الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين بل صرح بخروج الجهل ودل على خروج الوضع والتسليم ونحن نقول كما ان صورة الشي التي هي التصور يختلف قوة وضعفا حتى يكون اولا في غاية الضعف والخفاء ثم يتزايد في الكمال حتى يحصل صورة موازية لماهية الشي الخارجية من غير تفاوت كذلك صورة النسبة الحكمية التي هي التصديق يختلف فيكون اولا صورة ضعيفة يكون معها اعتقاد تجويز نقيضها بالفعل او بحيث اذا لاحظها لاحظ تجويز نقيضها ثم يترقى في الكمال والقوة الى حيث لا يكون معها اعتقاد جواز نقيضها وان لاحظها لاحظت بل ربما يعتقد معها امتناع نقيضها اعتقادا على خطر من الزوال وربما لا يعتقد معها ذلك ايضا ثم يصير صورة في غاية الكمال يكون معها اعتقاد امتناع نقيضها اعتقادا ثابتا مامونا عن الزوال فالتصديق ان كان مع اعتقاد امكان النقيض فهو الظني والا فان كان مع اعتقاد امتناعه اعتقادا ممتنع الزوال فهو العلمي والا فهو الوضعي والتسليمي وانما قرن الوضع بالتسليم لان الوضع اما بحسب الوجود كما في العليات فانها موضوعة بحسب الوجود في نفس الامر واما بحسب التسليم العام كما في المشهورات او بحسب التسليم الخاص كما في المسلمات فاردف الوضع بالتسليم ليمتاز عن العليات ويختص بالمبادي الجدلية ولم يورد كلمة او بينهما لانه ليس قسما آخر برأسه الى آخر

ما ذكره الامام نقلا عن جدل الشفاء ورابعها قسمة التصديق دون التصور وذلك لان انقسام التصديق بحسب ذاته لا بالقياس الى شي آخر فان التصديق نفسه اما جازم او لا مطابق او لا ثابت او لا بخلاف التصور فانه ينقسم مثلا الى تصور الذاتي وتصور العرضي وتصور الجنس وتصور الفصل وغيرها وهو ليس انقساما بحسب التصور نفسه بل بالقياس الى متعلقه فهو انقسام عرضي وبالقياس الى شي فان تصور ذاتي امر اذا قيس الى امر آخر يكون تصور عرضي بخلاف التصديق فانه اذا كان في مرتبة لا يتغير بحسب المقايسة فالمادة البرهانية لا تصير خطابية بحسب اختلاف المقايسات **وفيه نظر** لانه كما يختلف التصديقات بحسب الذات كذلك يختلف التصورات بحسب الذات فقد يكون التصور مطابقا او غيره وقد يكون تاما او ناقصا وقد يكون قويا او ضعيفا كما عرفت آنفا حتى صارت بعضها مستفادة من الحدود التامة او الناقصة وبعضها من الرسوم التامة او الناقصة وكما يختلف التصور بالعرض باعتبار متعلقه كذلك التصديق ضرورة ان التصديق بحدوث العالم مغاير للتصديق بوحدة الصانع نعم يمكن ان يقال لما كانت اقسام التصديق معتبرة في الفن باعتبار البحث ووضع لها ابواب بخلاف اقسام التصور فلهذا اوردها دون اقسام التصور **قال** والتاليف المراد به في هذا الموضع **اقول** التاليف في هذا الموضع لا يخلو عن الترتيب والهيئة اما عن الترتيب فلان التاليف ههنا هو تاليف المبادي بحسب حركة الذهن فلا بد ان يكون بعضها واقعا في اول الحركة وبعضها في آخرها فيكون فيها اعتبار تقدم وتاخر وهو الترتيب وكان قوله لا يخلو من ترتيب فيما سيعرف منه اشارة الى هذا واما عن الهيئة فظاهر اذ لا بد في ان يكون لتلك الامور المرتبة حالة بسببها يطلق عليها انها واحد وهي الهيئة وانما قال في هذا الموضع لان التاليف ربما يطلق في موضع آخر على جمع الاجزاء من غير تقدم بعض الاجزاء على بعض وحاصل الكلام في هذا الفصل ان المبادي لا يجب ان يكون فوق واحدة وهي لا تتادى الى المطالب على حدة بل بحسب وحدتها وتاليفها والتاليف لا يخلو عن الترتيب والهيئة فالمبادي التي ينتقل منها الى المطالب لا بد فيها من ترتيب وهيئة لكن المبادي ان كانت تصورية لم يكن هناك الا تاليف واحد فلم يعتبر الا ترتيب واحد وهيئة واحدة وان كانت تصديقية يكون لها تاليفان لانا نؤلف تصورا مع تصور فيحصل التصديق ثم نؤلف تصديقا مع آخر فيحصل قياس فللمبادي التصديقية تاليف من حيث الانتقال الى المطالب وهو التاليف القياسي وتاليف آخر لا من حيث الانتقال وهو التاليف التصديقي وكان التاليف

القياسي مشتمل على ترتيب وهيئة كذلك التاليف التصديقي يشتمل عليهما لاشتراكهما في الموجب وهو
التاليف وانما قال وكذلك قد يكون مقصدا بقيد لان ذلك لا يتصور الا في المبادي التصديقية واما
في المبادي التصورية فليس فيها تاليفان حتى يكون فيها ترتيبان وهيئتان لكن في قوله بالنسبة الى
المطالب نظر فانه ان اريد بالترتيب الترتيب الثاني الذي هو باعتبار الانتقال كان تكرارا ولم يصح
قوله على القياس المذكور وان اريد الترتيب الاول فهو ليس بالقياس الى المطالب بل بحسب
المبادي انفسها في ذواتها ولو فرضنا انه بالنسبة اليها فالترتيب الثاني ايضا بالقياس الى المطالب
مع اشعار الكلام بانه ليس بالقياس اليها ويمكن ان يجاب عنه بان ههنا نسبتين نسبة المبادي الى
المطالب ونسبة المطالب الى المبادي واذا توجه الذهن من المطالب لتحصيل المبادي كانت المبادي
التي تحصل منسوبة الى المطالب واذا توجه من المبادي كانت المطالب منسوبة اليها فالمبادي اذا
كانت تصديقية كان لها ترتيب وهيئة باعتبار نسبتها الى المطالب كما ان لها ذلك باعتبار نسبة المطالب
اليها الذي هو اعتبار الانتقال منها وعلى هذا لا شبهة فصواب الترتيب في المبادي التصورية
البداية بالجزء الاعم لانه اعرف والاعرف لا بد ان يكون اقدم ولانه كالمادة التي يوجد معها الشيء
بالقوة والفصل كالصورة التي يوجد معها الشيء بالفعل والقوة متقدمة على الفعل وصواب
الهيئة فيها ان يحصل لها في العقل صورة وحدانية مطابقة للمطلوب وصواب الترتيب في المبادي التصديقية
اما بحسب التاليف الاول اي التصديقي فان يكون الحمل والوضع على ما ينبغي ان يجعل ما يستحق الموضوعية
موضوعا وما يستحق المحمولية محمولا واما بحسب التاليف الثاني وهو القياسي فهو ان يوضع الصغرى اولا
ثم الكبرى بعد رعاية ترتيب الحدود وصواب الهيئة فيها بحسب التاليف البسيط ربط المحمول بالموضوع
بكيفيته وكميته وجهته على ما ينبغي وبحسب التاليف المركب ان يكون ارتباط الصغرى بالكبرى على ضرب
من الضروب المنتجة وانما اسند الاصابة وعدمها الى الصورة لان المواد الاول لجميع المطالب
هي التصورات اما في المطالب التصورية فظاهر واما في التصديقية فلانا نركب التصورات بعضها الى
بعض فيحصل تصديقات ثم نركب بعضها مع البعض فيحصل قياس مؤد الى المطلوب فالتصورات
مواد لاحقة بعيدة والتصديقات التي هي المقدمات مواد قريبة ثم ان الخطاء اذا وقع في الفكر
لم يقع في المواد الاول لان التصورات لا تنسب الى الخطاء والصواب ما لم تقارن حكما ضرورة

ان الصواب مطابقة النسبة لما في الواقع والخطاء عدم مطابقتها بل اما في صورتها او في المواد
الثانية والخطاء فيها اما في نفسها وهو خطاء في صورة المواد الاول لانها المواد الاول مع صورتها
ولا خطاء في المواد الاول واما في صورتها وكيف ما كان فالخطاء لا يقع الا في الصورة وكلام
الشارح انه انما اسند الاصابة وعدمها الى الصورة لان المواد الاول لا تحتمل الخطاء والصواب
فلو استعمل في الفكر مواد غير مناسبة للمطلوب اي لو وقع خطاء في الفكر لم يكن وقوع ذلك الخطاء
باعتبار المادة بل يكون بحسب الصورة اما بقياس الاجزاء والمقدمات بعضها مع بعض
بان لا يكون على هيئة ضرب منتج واما بقياسها الى المطلوب بان لا يلزم عن تلك المقدمات
او يلزم ولا يكون اللازم هو المطلوب على ما سنفصله في اسباب الغلط وكان سائلا يقول
هب ان الخطاء لا يقع في المواد الاول واما في المواد القريبة فلا نسلم انه غير واقع فاجاب بان
المواد القريبة ربما يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها اي بتلك المواد
وذلك الترتيب والهيئة هو الذي باعتبار التاليف القياسي لكن انما يقع الفساد فيها انفسها لما فيها
من الهيئة والترتيب باعتبار التاليف التصديقي الذي من الافراد الاول وذلك لما ذكرنا من ان
المواد القريبة التي هي المقدمات هي المواد الاولى وصورتها والمواد الاولى ليست قابلة للفساد
فتعين ان لا يكون الفساد فيها الا بحسب الصورة **الاعتراض** انا لا نسلم ان التصورات
لا تنسب الى الخطاء والصواب فانا اذا راينا شبحا هو انسان في نفسه وحصل منه في اذهاننا صورة
فرس فلا شك انها غير مطابقة للواقع فيكون خطاء وان حصل منه صورة انسان فهي صورة مطابقة
لما في الواقع فيكون صوابا **قيل** التصور اما بحسب مفهوم الاسم او بكنه الحقيقة وهو متاخر عن مطلب
هل فان تصور حقيقة الشيء موقوف على التصديق بوجوده والتصورات بحسب الحقيقة تنسب الى
الصواب والخطاء واما التي لا تنسب اليها في التصورات بحسب الاسم واياها عنى بقوله التصورات
الساذجة لانها هي الساذجة عن الاحكام اذ التصورات بحسب الحقيقة مع الاحكام وهذا الفرق
ليس بصواب لان التصور بحسب الاسم ايضا يمكن ان يتطرق اليه الخطاء فانه اذا لم يفهم من الاسم
ما وضع له انه يكون خطاء كما ان الشيء اذا لم يحصل في العقل ما طابق حقيقته كان خطاء وايضا المدعى
ان المبادي الاول لا تنسب الى الصواب والخطاء وهي لا تنحصر في التصورات بحسب الاسم بل التصورات

بحسب الحقيقة ايضا مبادي اول **واجيب** عن الاعتراض بان الخطاء والصواب ليس هو
الصورة الحاصلة في العقل بل متعلقها وهو الحكم المقارن لها فان العقل حصل له ملكة الحكم على الصورة بحيث
كلما شاهد شيئا وحصل عنده صورة يسرع الى الحكم بانها صورة ذلك الشيء المشاهد فهذا الحكم هو الصواب
تارة والخطاء اخرى واما نفس الصورة فلا تتطرق اليها وانت تعلم ان المنع بعد باق وليس مسلما
ذلك لكن عدم مناسبة المواد للمطلوب كما يكون لفساد الصورة كذلك يكون لفساد المادة فانها
ليست موادا لذلك المطلوب فانا اذا اوردنا في تحديد شيء او وضعنا موضع الجنس العرض العام وموضع
الفصل الخاصة فهو تعريف صحيح بحسب الصورة فاسد بحسب المادة قطعا واذا اخذنا اكتساب تصديق
ولم نورد حده الاوسط لم يكن فيه فساد بحسب الصورة اصلا بل بحسب المادة فيكون التصورات
لا تقبل الصواب والخطاء لاوجب ان لا يكون فساد في الفكر باعتبار ايراد التصورات فيه فربما
لا يكون بعض التصورات فاسدا ويكون وضعه في المواضع وجعله مادة للمطلوب فاسدا ومما يوضح
ذلك ان كل مطلوب لا يتحصل من اي مبدا كان بل لا بد لكل مطلوب من مبادي معينة ومواد مخصوصة
فاذا لم نورد في اكتسابه تلك المواد المخصوصة امكن حينئذ صحة الترتيب والهيئة فيها ولم يكن الفساد الا
من جهة المادة نعم لو اوردنا في الفكر المواد المخصوصة للمطالب وعرض غلط لم يكن ذلك الغلط الا من
جهة الصورة فلذلك بحث في الفن عن الصناعات الخمس حتى تميز مبادي عن مبادي فيمكن تحصيل مطلوب
مطلوب بقوله المواد الاول للفكر التصورات ان اراد به ان كل تصور يفرض فهو مادة لاي فكر كان
فقد بان بطلانه وان اراد به ان بعض التصورات مادة لبعض الافكار فهو صحيح لكن اذا اورد غير ذلك
البعض من التصورات في ذلك الفكر يكون فاسدا لا من جهة الصورة بل من جهة المادة والحق ان
الشيخ لم يسند الصواب والخطاء الى الصورة فقط والا لقال وذلك الترتيب والهيئة قد تقع صوابا
وقد لا تقع صوابا بل قال على وجه صواب وهو اعم من ان يكون الترتيب نفسه صوابا او مادته صوابا
فان الترتيب اذا كان مادته صوابا يصدق ان ذلك الترتيب على وجه صواب وموهم الشبيه بالصواب
هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد وهو الاصل لاثبات الحكم المشترك اي لاثبات اشتراك الحكم بينه
وبين الفرع لمعنى مشترك بينهما يوهم مشاركة ساير الجزئيات للاصل في ذلك الحكم فالتمثيل يوهم الاستقراء
وهو شبيه بالصواب فهو يوهم انه شبيه بالصواب والمسلمات والمقبولات والمظنونات يشابه

القضايا

القضايا الواجب قبولها في عموم الاعتراف بها وعدم التنازع فيها واشتمالها على الاعتقاد الراجح
وكذا المشبهات بالاوليات لكن بوجه آخر اما لفظي كالاشتراك ونحوه او معنوي كايهام العكس ونحوه
وموهم الشبيه المشبهات بالمسلمات لانها توهم ان تكون مسلمات وهي شبيهة التعليمات فهي توهم انها
شبيهة بالصواب والبرهان صواب بحسب الصورة لانه لا يستعمل فيه الا الضروب المنتجة والمادة
ايضا اذ مادته القضايا اليقينية والجدل والخطابة شبيهان بالبرهان لان موادهما وهي المسلمات
والمقبولات والمظنونات تشبه مواد البرهان وكذا السفسطة لان السوفسطائي في مقابلة الحكيم
ويستعمل مقدمات كانها اوليات والمشاغبة شبيهة الجدل لانه في مقابلته يرى انه يستعمل المسلمات
فهو يوهم انه جدل وهو شبيه بالصواب فهي توهم انها شبيهة بالصواب **قال** والاول يقتضي
حمل الضروب على الضروب الكلية **اقول** لان الغلط في يقتضي ان تكون ضروب الانتقالات
جزءا من المنطق والجزء من المنطق ليس الا الانتقالات الكلية المنطبقة على الانتقالات الجزئية المتعلقة
بمواد العلوم فان المبحوث عنه في المنطق مثلا ان الحد التام يوصل الى حقيقة المحدود والكلية تجانس ان
كلية وهو انتقال يشمل كل حد وكل كلية في العلوم وانما قال هي كالقوانين لان القوانين المنطقية
هي هذه القضايا والانتقالات ليست نفسها بل محمولات فيها يطلب اثباتها فكانت كالقوانين
وبانها اي اثباتها لموضوعاتها القوانين والمسائل والغلط من يقتضي ان تكون ضروب الانتقالات
مستفادة من المنطق والمستفاد منه انما هو الانتقالات الجزئية المستعملة في العلوم وانما لم ينقل
علم ضروب الانتقالات اما على رواية انه علم يتعلم منه فظاهر لان ضروب الانتقالات جزئيات
حينئذ والعلم بجزئيات ضروب الانتقالات ليس هو المنطق بل مستفاد منه واما على رواية انه
علم يتعلم فيه فلان القصد الذاتي من المنطق هو الاصابة ثم لما توقف الاصابة على العلم بضروب
الانتقالات صار مقصودا بالقصد الثاني فلو قال المنطق علم ضروب الانتقالات لذهب الوهم
الى انه المقصود الاولي منه وليس كذلك **وفيه نظر** لانه ان اراد بقوله المقصود من المنطق
الاصابة ان المنطق هو علم الاصابة فظاهر بطلانه وان اراد به انه علته الغائية فهو صحيح لكن المنطق
ليس هو العلم بغايته بل بمسائله وقال يتعلم دون يتعرف لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها
كليات فان طالب الحدوث بتوسط المتغير انما ينظر في جسم كلي ومتغير كلي وحدوث كلي بخلاف الطالب

فانه لاينظر الا في بدن بدن واما احوال تلك الامور فان جعلنا الضروب على الكليات كانت
الامور معقولات ثانية واحوالها معقولات ثالثة واستقام الكلام لان المنطق يبحث عن الانتقالات
وعن احوال المعقولات الثالثة نافعة في ذلك فقوله تعلم فيه ضروب الانتقالات اشارة الى
الجزء الاول وقوله واحوال تلك الامور اشارة الى الجزء الثاني وان جعلنا الضروب على
الجزئيات كانت الامور معقولات اولى واحوالها معقولات ثانية وحينئذ تفسد الكلام لان المعقولات
الثانية هو موضوع المنطق وموضوع العلم لا يستفاد منه بل الامر بالعكس فعلى هذا لا يكون نسخة تعلم
صحيحة ولا يتم غايتها المذكورة في التعلم وقوله وعدد اصناف ما ترتب الانتقال فيه وحينئذ جاريا ان
على الاستقامة وما ليس كذلك مستدرك لان ضروب الانتقالات شاملة لها فانها اعم من ان يكون صحيحة
او فاسدة على ما اشار اليه الشيخ في قوله والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء **نظر**
وعلى ما سنبين فيها وعد من غير الوفاء به **قوله** كل تحقق الحق هو الموجود وانما سمى الاعتقاد والقول
المطابقان حقا لاستحقاقه الوجود والاستمرار والتحقق جعل الشيء حقا والمراد كل تحصيل علمي والترتيب
اخص من التاليف اما من مطلق التاليف فظاهر لانه مجرد الجمع بين الاجزاء والترتيب هو الجمع مع اعتبار
وضع بعض الاجزاء عند بعض واما من التاليف الفكري المراد ههنا على ما قرر وعلى ما اقتضى تعليق التحصيل
العلمي به فلان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين من غير عكس فان التاليف المعين من ابج
يقع على ستة اوجه من الترتيب اذ تعيين التاليف يحصل بمجرد تعيين الاجزاء ضرورة ان ماهية التاليف ليست
الا الجمع بين الاجزاء وتعيين الترتيب كما يتوقف على تعيين الاجزاء يتوقف ايضا على تعيين الوضع
فهو يختلف باختلاف الاوضاع **فان قال** الوضع ان لم يعتبر في التاليف لم يستلزم الترتيب اصلا
وان اعتبر فلا تعيين للتاليف بدون تعيين الوضع لانا **نقول** لا اعتبار للوضع في مفهوم التاليف
لكن التاليف لما كان واقعا في اشياء ولبعضها وضع عند البعض لم يخل عن الترتيب قطعا واليه الاشارة
بقوله لا بأس بوجه تأليف من اشياء ولها وضع وليس المراد بكل تأليف كل واحد من التاليفات
او لا يحتمل تعلق بكل واحد من التاليفات بل المراد اي تاليف كان وعقب الترتيب بالتاليف
اعلاما منه بان هذا الحكم وهو الاحتياج الى تعرف المفردات يلحق الاعم كما يلحق الاخص وان علة الاحتياج
بالذات انما هو التاليف لا الترتيب فان الحكم اللاحق للاعم والاخص يكون لاحقا للاعم اولا وبالذات

والاخص

والاخص ثانيا وبالعرض واجزاء القول الشارح والقضايا مفردات ذكر احكامها التصورية
اي الكلية في ايساغوجي وهو باب الكليات الخمس واحوالها المادية اي الجزئية المتعلقة بالمواد في
قاطيغورياس وهو باب المقولات العشر واجزاء الحجج القضايا ذكر احوالها الكلية في باري ارمنياس
وهو باب القضايا واحوالها الجزئية في انالوطيقا ومباحث الصناعات الخمس **قوله** للشيء وجود في
الاعيان **اقول** مراتب الوجود اربع ولها دلالات ثلث دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على
المعنى الذهني ودلالته على الامر الخارجي وفيها ثلث دوال وهي الكتابة والعبارة والمعنى الذهني
وثلث مدلولات وهي العبارة والمعنى الذهني والامر الخارجي وواحد دال غير مدلول وهو الكتابة
ومدلول غير دال وهو الامر الخارجي والباقيان دالان مدلولان وفي الدلالات دلالتان وضعيتان
وهما دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى الذهني اما في دلالة الكتابة فالدال وضعي والمدلول
ايضا وضعي واما في دلالة العبارة فالدال وضعي فقط فلا جرم يختلفان بحسب اختلاف الاوضاع ودلالة
طبيعية وهي دلالة المعنى الذهني على الامر الخارجي فان الدال والمدلول فيها بالطبع فلا اختلاف لها
بالوضع فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية لكنها لكثرة تداولها صارت راسخة حتى ان تعقل المعاني
قلما ينفك عن تخيل الالفاظ بل يكاد الانسان في فكره يناجي ذهنه بالفاظ متخيلة فلهذا اختلف احوال
المعاني بحسب اختلاف احوال الالفاظ واليه اشار بقوله الانتقالات الذهنية قد تكون بالالفاظ
الذهنية **قال** الجهل البسيط يقابل العلم **اقول** الجهل يقول بالاشتراك على الجهل البسيط وهو عدم
العلم عما من شانه ان يكون عالما فالتقابل بينه وبين العلم تقابل العدم والملكة فيكون انقسامه
باعتبار انقسام العلم لان تمايز الاعدام تابع لتمايز ملكاتها وعلى الجهل المركب وهو ان يحصل
مع عدم العلم اعتقاد مضاد للعلم ومعه يستحيل طلب العلم لاعتقاده انه عالم بخلاف المعنى الاول فانه
شرط الطلب العلم وهو المراد ههنا وانما لم يأت بحرف العناد بين التصور والتصديق كما هو المشهور
من ان العلم اما تصور واما تصديق تنبيها على عدم العناد بينهما فان التصديق مشروط بالتصور
او يستلزم له ولا عناد بين الشرط والمشروط واللازم والملزوم نعم بين حصول الحكم وهو التصديق
في التصورات وعدم حصوله الذي هو ساذجة التصور معاندة وهذا وهم لان المعاندة بين التصور
والتصديق بحسب الصدق والملازمة بين الشرط والمشروط والجزء والكل انما هي في الوجود فلا ينافيها

فان الزوج ملزوم الفرد ومشروط به مع تعاندهما في الصدق فكانه توهم ان مراد الشيخ قسمة العلم
الى التصور الساذج والى التصور مع التصديق لا قسمته اليهما وليس ذلك بمراد قطعا فانه صرح بقسمة
الجهل الى عدم التصور والى عدم التصديق اما اولا فحيث قال كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور
فلا تتصور معناه وهو عدم التصور وقد يجهل من جهة التصديق وهو عدم التصديق واما ثانيا فلانه
شمل الجهل من جهة التصديق بكون النظر قويا وهو نفس الحكم فيكون الجهل من جهة التصديق ان لا يكون
التصديق حاصلا واما ثالثا فحيث قال فالسلوك الطبيعي متوجه الى تصور يستحصل والى تصديق
يستحصل والتصور المستحصل والتصديق المستحصل هما التصور والتصديق الغير الحاصلين فلم يعتبر
الجهل في هذه المواضع الا بازاء التصور او بازاء التصديق لا بازاء التصور الساذج والتصور
مع التصديق فلو كان المراد انقسام العلم الى التصور الساذج والتصور مع التصديق لكان
انقسام الجهل الى عدم التصور الساذج والى عدم التصور مع التصديق واللازم منه ليس ان
السلوك الطبيعي متوجه الى تصور يستحصل او الى تصديق يستحصل وانما اللازم ان السلوك الطبيعي
متوجه الى استحصال التصور الساذج او التصور مع التصديق وحينئذ يفسد الكلام بالكلية ولما
انقسم الجهل الى عدم التصور وعدم التصديق كان العلم منقسما اليهما اولا وبالذات لما تقرر ان
انقسام الاعدام بحسب انقسام الملكات بل المراد تمهيد مقدمة يعلم منها قسمة العلم الى التصور
والتصديق حتى يعلم انقسام الجهل الى مقابليهما وهي ان التصور تارة يكون ساذجا واخرى مع الحكم
بنفي او اثبات فاذا حصل الحكم بشيء على آخر فلا شك ان هناك تصديقا ادراكية مغايرة للتصور الذي
يمكن ان لا يكون معها فيكون من العلم تصديق كما ان منه تصورا كانه حاول التنبيه على ان التصور
الذي هو اسبق الادراكات على وجه والتصديق ثم قسم الجهل متفرعا على ذلك وانما قال على انه
التمثيل به في التصور الساذج لان صحة التمثيل لا يتوقف على ذلك اذ سذاجة التصور انما هي بالقياس
الى حكم حكم لا بالقياس الى جميع الاحكام فانا اذا تصورنا حقيقة الانسان ولم نحكم عليه بالكتابة كان
تصورا ساذجا عن هذا الحكم وان سبق منا حكم عليه بانه موجود ولكن التمثيل بما يكون مجردا عن جميع الاحكام
اظهر فيكون حسنا **قال** لما كانت الاعداد انما تتألف من الواحد **اقول** النسبة العددية هي
النسبة الواقعة بين عددين سواء يعدهما عدد ثالث او لا يعدهما الا الواحد والمقداران اما مشتركان ان

قدرهما مقدار واحد واما متباينان ان لم يقدرهما والعد في الاعداد والتقدير في المقادير هو
الانطباق مرة او مرات والمقداران ان كان نسبة احدهما الى الآخر نسبة عدد الى عدد يكونان مشتركين
لان كل عددين يعدهما شيء واقله الواحد فاذا كان نسبة المقدارين كنسبة العددين فلا بد ان يكون
هناك مقدار واحد كالواحد بالقياس الى العدد يقدرهما فيكونان متشاركين فكانه قدم قوله لما
كانت الاعداد انما تتألف من الواحد الى قوله هي النسب العددية لاجل هذا البيان وان لم يكن
نسبة المقدارين نسبة عددين يكونان متباينين وكل ذلك مبرهن عليه في المقالة العاشرة من الاصول
وانما قال بحيث لا يعد المنتسبين احدهما مع ان التعارف في المقادير التقدير لان تقدير المقادير
انما يكون اذا اعتبر عروض الكم المنفصل لها فيكون المقدار بذلك الاعتبار عددا ويعد والمقدار والخط
المساوي بضلع المربع محيط المربع لمعنى انه وشله محيطان وتقال لكل خطين محيطين احدهما زاوية
سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا المحيطان به والمربع يكون من ضرب الخط في نفسه وهو توهم
الخط قائما على نفسه متحركا عليه حتى يتم المربع وباقي الفصل ظاهر **قال** يعني بقوله نحوها ما عدا التصور
التام واليقين هذا يدل على ان العلوم هي التصورات التامة والتصديقات اليقينية **وفيه نظر**
لان المراد بها لو كان المعنى الاعم تناولت نحوها ولو كان المعنى الاخص لم يتناول التصورات التامة
والقول الشارح منه حد ومنه رسم ونحوه من الامثلة كقولنا الطعم موجود ونسبته الى حاسة الذوق نسبة
اللون الى البصر وغيرها كتبديل اللفظ الخفي بالواضح والحد في اللغة المنع وكل طرف حد لانه يمنع من دخول
الخارج وخروج الداخل فسمي الصناعي به لانه مركب من الذاتيات وهي المانعة عن دخول الخارج وخروج
الداخل فان العرضيات انما تعرض بعد تقوم الماهية بالذاتيات فلا تأثير لها في المنع وايضا الذاتيات
دالة على الذات المانعة عن الدخول والخروج بخلاف الرسم فانه مركب من العرضيات الدالة على الآثار
فهي لا تكون الا رسما ولا شك ان المطالب المجهولة لا تحصل بمجرد حصول المبادي بل لا بد معها من ملاحظة ترتيب
وجهه فانه قد يعلم ان البكر لا تحبل وان هذه مثلا بكر وتظن عظيمة البطن حبلى وهذا الظن انما يقع لعدم
تفطن اندراج الاصغر وهو هذه تحت حكم حال الكبرى فانه لو تفطن الاندراج والترتيب لما وقع الغلط
وفي تقديم الكبرى في العبارة تنبيه على ان الترتيب غير محفوظ ولما كان نظر المنطقي متعلق بتحصيل المجهولات
ولم يكن ذلك الا بحصول المبادي والتركيب لا جرم تعلق نظر المنطقي بالامور المناسبة لمطلوب مطلوب

تصوري او تصديقي وكيفية تاديها الى المطلوب فقد صرح الشيخ في هذا الفصل ان الفكر بحركتيه محتاج الى المنطق اما احتياج الحركة الاولى اليه فحيث ذكر في عبارة اجمالية ان المنطق ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وحيث ذكر في عبارة تفصيلية ان قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة واما احتياج الحركة الثانية فحيث قال فيما يتلو كلامه الاول الاجمالي وفي كيفية تاديها الطالب الى المطلوب وفيما يتلو كلامه الثاني وكيفية تاليف حد اكان او غيره وكيفية تاليف الحجة قياسا كان او غيره وذلك يؤكد ما قلناه من ان المراد بالفكر هنا مجموع الحركتين **قال** ودلالة المطابقة وضعية **اقول** دلالة المطابقة بمجرد الوضع ودلالة التضمن والالتزام بمشاركة من الوضع والعقل اما انها بسبب الوضع فلان اللفظ لو لم يكن موضوعا بازاء الكل او الملزوم لم يكن دالا على الجزء من حيث انه جزء ولا على اللازم من حيث انه لازم واما انها بحسب العقل فلان الكل او الملزوم اذا كان مفهوما من اللفظ حكم العقل بان الجزء واللازم الذهني يكونان مفهومين من اللفظ او لان العقل ينتقل من المدلول المطابقي الى المدلول التضمني او الالتزامي وشرط في تحقق الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية ان لا يكون اللفظ مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه فانه لو كان كذلك لم يكن دلالته على الجزء واللازم الا بالمطابقة لان المطابقة اقوى من التضمن والالتزام واللفظ اذا دل باقوى الدلالتين لا يدل باضعفهما بل دلالة التضمن والالتزام بحسب انتقال العقل من المعنى الى الجزء او اللازم وهو المراد من احدهما الى الآخر ويمكن ان يكون هذا اشارة الى دلالة على ما ذكره من ان دلالة اللفظ المشترك على الجزء واللازم ليست تضمنا والتزاما لان التضمن والالتزام انما هما بمشاركة من العقل وتلك الدلالة بمجرد الوضع **وفيه نظر** من وجهين الاول ان الاسم المشترك اذا اطلق واريد الكل او الملزوم فلا شك انه يفهم الجزء واللازم فلا يخلو اما ان يكون فهمهما بطريق المطابقة او بطريق التضمن والالتزام والاول ينافي ما سياتي من ان دلالة اللفظ بالمطابقة انما تتحقق اذا اريد المعنى به والثاني يبطل هذا الكلام الثاني لو كان دلالة التضمن والالتزام بحسب الانتقال العقلي لزم ان يكون مدلول التضمن والالتزام متاخرا في التعقل وليس كذلك اما في التضمن فظاهر لان تعقل الجزء اقدم من تعقل الكل بالضرورة واما في الالتزام ففي الاعدام ضرورة تقدم تعقل الملكات على تعقلها **قال** وهذا بعينه يتجه في المطابقة **اقول** اي اختلاف الاشخاص في اللوازم البينة لو كان موجبا لهجر الالتزام لوجب ان يكون اختلافهم في الوضع بان يضعه واحد ويجهله آخر او بان يضعه لمعنى وآخر لمعنى آخر موجبا لهجر المطابقة لكن لا يهجر بالاختلاف العلم

الوضع

بالوضع **فنقول** لا اختلاف ايضا عند اشتراكهم في اللزوم البين والحق ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان اعتبر على ما سياتي وانما قال وما يجري مجراه من الحدود التامة وان كانت مقولة في جواب ما هو لان الحد من حيث انه حد ليس مقولا في جواب ما هو ضرورة المغايرة بين المعرف والمعرف نعم انه مقول في جواب ما هو باعتبار انه نفس ماهية المحدود واما قوله ولو لا اعتباره لم يستعمل الحدود الناقصة والرسوم فليس بشيء اذ الالتزام ليس يستعمل فيها فان الحد بالحد الناقص لم يرد به ماهية المحدود ولا بالرسم ماهية المرسوم والا لكانا حدين تامين بل لم يرد بهما الا مفهوميها المطابقيين وهو ظاهر **قال** وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية **اقول** اي لما كانت دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة وضعية كانت موقوفة على ارادة المتلفظ ذلك المعنى ارادة جارية على قانون الوضع اذ الغرض من الوضع تادية ما في الضمير وذلك يتوقف على ارادة اللافظ فان لم يرد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه وهذا ممنوع فان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعلم بوضعه ولا خفاء في ان من علم وضع اللفظ للمعنى يحصل ذلك اللفظ تعقل معناه بالضرورة سواء كان مرادا او لا فكانه لم يفرق بين استعمال اللفظ ودلالته فان الاستعمال هو اطلاق اللفظ وارادة المعنى واما الدلالة فلا تعلق لها بالارادة اصلا واذا ثبت ان دلالة المطابقة متعلقة بالارادة فصار الرسم المحدث مرجعه الى اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه فاذا لم يكن جزء المعنى مرادا من جزء اللفظ فان لم يرد به معنى آخر لم يكن له دلالة اصلا وان اريد به معنى آخر لم يكن دالا على ذلك المعنى من حيث انه جزء بل على انه لفظ مستقل في نفسه لم يجعل جزءا فظهر ان جزء اللفظ اذا لم يرد به جزء المعنى لم يكن له دلالة على شيء من المعاني فقد رجع الرسمان الى معنى واحد لكن هذا انما يتم لو كان الرسم القديم مقيدا بالحيثية الجزئية كما في الحد المذكور في الكتاب **اللهم** الا ان يقال الحيثية مرادة على ما صرح به الشفاء في تعريف الجنس **قال** فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضماير كقولك امشي فعلا لو اراد به ان النحاة يسمون المجموع من لفظ امشي والضمير المستتر فيه فعلا على ما هو الظاهر من كلامه فذلك ليس كذلك فان الضمير عندهم فاعل وامشي فعل ومجموع الفعل والفاعل لا يكون فعلا ولو اراد انهم يسمون لفظ امشي فعلا فهو عند المنطقيين ايضا كلمة فلا عموم ولا خصوص والجواب ان المراد مجرد لفظ امشي وهو مركب عند المنطقيين لدلالة الهمزة على معنى زايد على معنى الفعل **قال قلت** قول الشيخ او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة مشعر بان كل ما يسميه العربية فعلا فهو عند المنطقيين

كلية وذلك ينافي العموم والخصوص فنقول انه جعل الفعل المفرد الذي يلتئم منه المركبات كلمة لا
كل فعل وكذا الافعال مركبات وحده الفعل الذي اورده الشيخ انقض بانه يتناول جميع الذاتيات
اما اولا فلخلوه عن الفصل الذي يميزه عن الحرف واما ثانيا فلتناوله بعض الاسماء كالمصادر
والاسماء المتصلة بالافعال فانها دالة على معان موجودة في زمان معين من الازمنة الثلثة اقول
الا بالالتزام فانه يعلم من سياق الكلام ان تمام الدلالة مراد في الحد لذكره بعد تقسيم اللفظ التام
الدلالة الى الاسم والفعل والمراد بالزمان المعين الزمان الذي تعينه باعتبار حصول المعنى فيه فاذا حصل
المعنى في زمان معين ذلك الزمان لا بحسب الامر في نفسه بل بالنسبة الى المخاطب فان تعلق المعنى بالفاعل على
في زمان معين لا يراد صيغة مخصوصة والصيغة المخصوصة معينة للزمان بالنسبة الى المخاطب فيكون تعلق
المعنى معينا للزمان بالنسبة اليه فاندفع النقض الاول لارادة استقلال الدلالة والثاني لانها
كان تعلق ذلك المعنى بالفاعل تعين الزمان بالنسبة الى المخاطب كانت الصيغة دالة على الزمان المعين والمصادر
والاسماء المتصلة لا تدل على الزمان المعين وهو المراد بقوله في حده التام بعد ذلك التعلق الى معين ذلك
الزمان تعلق المعنى بالفاعل القياس الى المخاطب ولو قال المراد بالزمان المعين المعين بالنسبة الى
المخاطب كفى في دفع النقض اذ الزمان انما تعين بالنسبة اليه اذ اول اللفظ عليه على ان هذه التعريفات
غير محتاج اليها لما مر من ان الحيثية في مثل هذه التعريفات مرادة فمعنى الكلام ان الفعل ما دل على معنى
موجود لشيء ما في زمان معين من حيث انه موجود له في الزمان المعين فدلالته على الامور الثلثة
معتبرة في هذا التعريف فلا نقض ولما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة
الى غير يقوم مدلولها به وهو القرينة فالقرينة ليس كل ما ينضم الى الاداة من الاسم والفعل بل ما يظهر
معناه فيه كمن مثلا فان قرينته مثل البصرة لان من للابتداء ومعنى الابتداء لا يظهر ولا يحصل الا في المبتدا
فاذا قلت سرت من البصرة تمت دلالته على الابتداء واما لو قلت سرت من لم يحصل معناه وهكذا لا وفي فانهما
موضوعين للسلب والظرفية لا تظهر معناهما الا في المسلوب والظرف فاذا قيل في الدار ولا انسان تمت
دلالتهما على معنييهما ولو قلت زيد في او لا لم يحصل لهما معنى هذا كلام الشيخ حيث قال فان القائل زيد لا
او زيد في لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم تقل في الدار او لا انسان وقوله في مثله متعلق
بلا يكون او بدل اي القائل زيد لا لم يكن في مثل هذا التركيب قد دل او في مثل قوله هذا على كمال مدلوله

فان زيد ليس بقرينة لانعم لو قال لا انسان فقد دل على مدلوله على انه لو حذف قوله في مثله كان
الكلام مستقيما ظاهر الدلالة على المراد ويمكن ان يقال في معنى البناء اي القائل زيد لا لا يدل بمثل
هذا التركيب على كمال معناه وحينئذ يصير معنى الكلام اوضح والشارح لما حاول تحاذي تركيبه لتركيب
الشيخ زاد في مثلها في موضعين فكانه توهم ان في مثله متعلق بكمال ما يدل عليه حتى علق في مثلها بـ في
الموضعين وهو زايد لا يرجع الى طائل اذ يكفي ان يقال الاداة اذا اقترنت بالقرينة دلت على كمال
مدلولها وان تجردت عنها لم يدل على كمال مدلولها وان قرنت بغيرها وغاية توجيهه ان يقال قوله
في مثلها اولا يتعلق بيدل المذكور اولا حتى يكون تقدير الكلام والاداة المقارنة للقرينة تدل
في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها واما قوله مثلها ثانيا فيمكن ان يتعلق بيدل المذكور اولا حتى يكون تقدير
الكلام والفاقدة اياها وان اقترنت بغيرها لا يكون يدل في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها
ويمكن ان يتعلق بيدل المذكور ثانيا حتى يكون التقدير ان الفاقدة اياها وان قرنت بغيرها لا يدل
على ما يدل عليه في مثل مقارنتها بالقرينة لكن لفظ المثل في هذه التوجيهات كلها حشو زايد بخلاف لفظ
المثل في عبارة الشيخ وانما قيد المدلول بالكمال لانه اذا قيل زيد لا او في يفهم من لا السلب ومن في
الظرفية الا انهما ليسا كمال مدلوليهما فان لا ليس بموضوع لمطلق السلب بل لسلب شيء كالانسان وفي
ليس بموضوع لمجرد الظرفية بل لظرفية مثل الدار فما لم ينضم معهما القرينة لم تفد كمال مدلوليهما
وان جاز ان تدل على بعض مدلوليهما قوله الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي اقول كان الجزئي يقول بالاشتراك
على معنيين يسمى الاول منهما حقيقيا والثاني اضافيا كذلك الكلي لانه مقابل له مقول ايضا على معنيين احدهما
ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة وثانيهما الاعم الذي يكون تحته اخص وهو المشترك بين كثيرين
بالفعل فالمعنى الاول كلي حقيقي والثاني كلي اضافي ومناط الكلية الحقيقية صلاحية المفهوم الشركة من حيث
انه متصور وليس يعتبر فيها الشركة بالفعل بل لو امتنع الشركة فيه بسبب خارج عن المفهوم لم يقدح في
كليته واليه اشار بقوله فان امتنع اي وقوع الشركة امتنع بسبب من خارج قال وقدم لم قدم تعريف
الجزئي مع ان الكلي مقصود بالذات في نظر المنطقي فنقول فيه فائدة ان احدهما ان من الناس
من اشترط في الكلي ان يكون مشتركا بين كثيرين بالفعل اما في الخارج او في العقل وهو فاسد وذلك الشرط
في الكتاب منبه على فساده فانه ليس يكفي في كون الشيء جزئيا ان لا يكون مشتركا بين كثيرين بل لا بد مع ذلك

من ان يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة والكلي مقابل الجزئي فهو ما لا يكون نفس تصوره مانعا
من الشركة سواء كان مشتركا بالفعل او لا يكون والا لزم الواسطة بينهما ولهذا علل رسم الكلي برسم
الجزئي والاخرى ان مفهوم الجزئي ملكة ومفهوم الكلي عدم والملكة متقدمة في التعقل على العدم ولما طابق
هذا الترتيب بحسب العقل يجب ان يكون كذلك في اللفظ ثم انه قسم الكلي الى ستة اقسام وبيانه ان الكلي
لما كان هو الذي نفس تصوره لا يكون مانعا من وقوع الشركة فلا يخلو اما ان يمتنع وقوع الشركة فيه
بسبب خارج او لا يمتنع والى الاول اشار بقوله وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة ولا بالامكان
والثاني اما ان يكون الشركة فيه بالفعل واليه اشار بقوله فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل او بالقوة
واليه اشار بقوله وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان وقوم قسموه الى ستة اقسام وهو ظاهر
وفيما ذكره الشيخ كفاية اي الاقسام الستة يمكن ان يعلم من قول الشيخ لان كل قسم من الثلثة يتناول قسمين
من الاقسام الستة فان الذي يمتنع وقوع الشركة فيه يشمل ما يوجد منه فرد مع امتناع مثله كالاله وما لا يوجد
منه فرد اصلا كشريكه والذي يمكن وقوع الشركة فيه ولكن لا يكون واقعا بالفعل يتناول ما يوجد منه فرد
مع امكان مثله كالشمس عند من يجوز وجود مثلها وما لا يوجد منه فرد كالكرة المذكورة والذي يوجد
الشركة فيه بالفعل يشتمل ما يكون افراده متناهية كالكواكب السبعة وما يكون افراده غير متناهية
كالانسان **قوله** كل محمول فهو كلي حقيقي **اقول** لان الجزئي الحقيقي هو الهذية وظاهر انها لا تصدق
على غير حامل الاشارة ولا يصدق عليها واما مثل قولنا هذا زيد فانا نعني به ان هذا مسمى بزيد او مدلول
هذا اللفظ او ذات مشخصة او غير ذلك من المفهومات الكلية ولو عنينا بزيد الجزئي الحقيقي لم يكن هناك
حمل الا في اللفظ وذلك ظاهر لمن تأمل وانما قيد الكلي بالحقيقي اذ ليس يجب ان يكون المحمول كليا اضافيا
والكلي له اعتباران اعتباره بالقياس الى ماتحته وبهذا الاعتبار يكون محمولا عليه بالطبع لان طبيعته اي بمفهومه
يقتضي الحمل اذ لا معنى للاشتراك بين كثيرين الا صدقه عليها واعتباره بالقياس الى ما فوقه وبهذا الاعتبار
لو صار محمولا عليه لم يكن محمولا الا بالوضع واراد الشيخ بالمحمولات هنا ما هي بالطبع اي الكليات المقيسة
الى ماتحته لان القسمة الى الذاتية والعرضية انما هي بالقياس الى الجزئيات فالكلي بالقياس اليها اما مقوم
لها او غير مقوم لها والاول الذاتي والثاني العرضي والذاتي اما ما يتألف منه الذات وهو ذاتي بالقياس
الى الذات واما نفس الماهية وهو ذاتي بالقياس الى الجزئيات المشخصة بالحقيقة وتعريف الذاتي بما لا يخرج

عن جوهره لانه لو عرفناه بما ليس بعرضي كان نفس الماهية ذاتيا ويرد عليه سؤال الجمهور ولو عرفنا
بجزء الماهية ورد عليه نفس الماهية لانه اولى بالذاتية من الجزء لان الجزء لما جاز ان يكون ذاتيا
لا امتناع ان يكون محمولا وفيه نظر لان سؤال الجمهور يندفع اذ المراد بالذاتي والمقوم ههنا ليس
هو المفهوم اللغوي بل المفهوم الاصطلاحي اعني ما ليس بعرضي وهو صادق على نفس الماهية ايضا
لكن نفس الماهية ليست ذاتية لها بل للجزئيات كما صرح به الشارح فلا يلزم انتساب الشيء الى نفسه
لا يقال اذا جعل نفس الماهية ذاتية للجزئي فان اريد الجزئي الماهية مع التشخص لا يكون نفس الماهية
بل جزؤه وان اريد الماهية فقط عاد السؤال **لانا نقول** اعتبار التشخص مع الماهية لا يجب ان يكون
بالجزئية بل يجوز ان يكون بالعروض فيجوز ان يكون نفس الماهية ذاتية للماهية من حيث انها معروضة
للتشخص والاولى ان يقال المراد بعسر تعريف الذاتي ان تعرف الذاتي من العرضي عسر فان هناك
محمولات كل منها صادق على الشيء وبهوهو فيكون بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا على ما سيأتي بعده من
التعقل ولذلك عقب ذلك بذكر خواص ينتفع بها في التمييز وهي الثلث التقدم في التصور على ما له الذاتي
والاتحاد في الجعل فان الجاعل للسواد هو الجاعل للون وجعله جعله وقوله اولا واجب الحذف لانه
يفيد التقدم والتغاير في الجعل والامتناع عن السلب وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد
للذاتي اذا اخطر بالبال مع ما له الذاتي لا بمعنى انها لا يكون ثابتة للذاتي الا عند الاخطار بالبال فربما
لا يكون الماهية وذاتياتها معلومة وتلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها
انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطرة بالبال والشيء ايضا خاطرا بالبال وعلة الماهية ما به الماهية
ماهية وهو الجنس والفصل بحسب العقل والمادة والصورة بحسب الخارج وهنا كلام ستسمعه فيما بعد
وعلة الوجود ما به الماهية موجودة كالفاعل والغاية **فان قلت** الوجود من الامور الاعتبارية فكيف
يكون له تلك الاسباب **فنقول** نعم الوجود لا تحقق له في الخارج الا انه تحقق الماهية في الخارج وليس الكلام
في تحقق التحقق بل في تحقق الماهية في الخارج ولا بد له من اسباب والذاتي عند الجمهور يقال للجزء الماهية
بالمجاز لانه ليس جزءا بالحقيقة فلان الجزء من حيث انه جزء متقدم على الماهية في الوجود فيكون وجوده
مغايرا لوجود الماهية فلا يكون محمولا عليها اذ الحمل يستدعي الاتحاد في الوجود فلا يكون ذاتيا لانه من
اقسام المحمول واما وجه التجوز فلان اللفظ الدال عليه جزء اللفظ الدال على الذاتي بتسمية المدلول باسم الدال

او لانه معروض الجزئية اعتبار آخر كما سيرد عليك وقد اضطر الى اطلاق اسم الجزء عليه لان الحيوان
مثلا لا يمكن ان يقال انه نفس ماهية الانسان ولا خارج عنها فالقول بانه جزء انما هو الاضطرار
قال ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم حيا الى ان نمتنع عن سلب المخلوقية ونفتقر في تصور المثلث الى
ان نمتنع عن سلب الشكلية وما قال الى ان نقطع بالايجاب مع ان القطع بالايجاب يلزم امتناع السلب
لان امتناع السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال اذ هو شرطه فان الشيخ في الشفاء قال يجب ان تكون
المقومات معقولة مع تصور الماهية بحيث لم يمكن السلب عنها وليس يكفي في امتناع السلب ان تكون معقولة
بل لابد مع ذلك من ان تكون مخطرة بالبال ولا اقول من الواجب خطورها بالبال بالفعل فكثير من المعقولات
لا تكون مخطرة بالبال بل المراد انها لو كانت مخطرة بالبال والماهية ايضا مخطرة بالبال امتنع سلبها
عنها فقد بان ان اخطار الذاتي بالبال شرط في ظهور هذه الخاصة ولا شك ان هذا المعنى اي انه
لو اخطر الذاتي بالبال امتنع السلب لازم لتصور الماهية سواء اخطر الذاتي بالبال او لا واما القطع
بالايجاب فانه لا يستلزم الاخطار بالبال الا اذا كان بالفعل فربما يتصور الماهية ولا يخطر الذاتي بالبال
وحينئذ لا يثبت القطع بالايجاب فلهذا لا يكون القطع بالايجاب لازما لتصور الماهية هذا كلام الامام
واعترض الشارح ان القطع بالايجاب بالفعل يستلزم الاخطار بالبال كما ان امتناع السلب بالفعل يستلزم
وامتناع السلب بالقوة لا يستلزم الاخطار بالبال كما ان القطع بالايجاب بالقوة لا يستلزم فلو كان
معنى امتناع السلب انه على تقدير اخطار الذاتي بالبال امتنع السلب كذلك معنى القطع بالايجاب فلا فرق
بينهما اقول الفرق الذي ذكره الامام راجع لا الى المفهوم اللغوي لامتناع السلب والقطع بالايجاب
بل الى المفهوم الاصطلاحي فان معنى امتناع السلب عند عامة المنطقيين ان الماهية اذا تصورت وتصورت
اجزاؤها امتنع الحكم بسلبها عنها ولا شك ان هذه الخاصية تتوقف على تصور الماهية وتصور الذاتي
وامتيازه عنها وهذا معنى قوله ظهور هذه الخاصية يتوقف على اخطار الذاتي بالبال ومعنى وجوب
الاثبات عندهم هو ان تصور الجزء لا ينفك عن تصور الماهية وهذا قد يحصل وان لم يكن الذاتي مخطرا
بالبال ولذلك قال اولا الامتناع عن السلب مرادف القطع بالايجاب اشارة الى المفهوم اللغوي الا انا نقول
الشيخ صرح في الشفاء بان امتناع السلب ووجوب الاثبات مترادفان فكيف يتوجه كلامه على اصطلاح غيره
على انا ان اعتبرنا تفسير المتاخرين فهم لم يعتبروا في امتناع السلب الا تصور الماهية والذاتي وتصورهما

لا يستلزم

لا يستلزم الاخطار بالبال ولئن سلمنا فوجوب الاثبات يستلزم امتناع السلب لانه لما لم ينفك تصور
الجزء عن تصور الماهية فتصور الماهية يستلزم مجموع التصورين وهما كافيان في امتناع السلب فيكون
تصور الماهية مستلزما للتصديق السلبي وهم قد صرحوا بان وجوب الاثبات اخص من الامتناع بالسلب
فلو استلزم امتناع السلب الاخطار بالبال لاستلزمه وجوب الاثبات ايضا سلمنا ذلك لكن التقريب
ليس بتام لان تصور الماهية يستلزم وجوب الاثبات على ذلك التفسير كما يستلزم امتناع السلب
قوله المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة اقول اعلم ان الانسان ربما يتصور شيئا ولا يلتفت
الى صورته الحاصلة في ذهنه فلا يلاحظها ولا يميزها عن غيرها وربما يلاحظها ويميزها عن غيرها والاول
العلم الاجمالي والثاني التفصيلي ثم انه اذا قصد تصور شيء فبعد حصول صورته في الذهن يلاحظها
ويميزها عن غيرها وهذا المعلوم بالوجدان بخلاف ما اذا لم يقصد تصوره وحصل في ذهنه اتفاقا فربما لا يلاحظ
كما اذا قصد رؤية شيء فانه اذا ابصره حدق اليه وميزه عن غيره واما اذا ابصر شيئا اتفاقا فربما لا يلاحظه
ولا يفصله عن غيره ولا يحفظه في ذهنه فاذا قصد تصور المركب فالمقصود بالقصد الاول هو تصور المركب
والقصد الى تصور الاجزاء بواسطة ذلك فهي مقصودة بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود اي كما
ان الموجد اذا اراد ايجاد شيء مركب فلابد ان يوجد اجزاءه لكن المقصود اولا هو ذلك المركب
لا الاجزاء كذلك الانسان اذا اراد تصور المركب فهو المقصود دون الاجزاء واذ قد عرفت هذا
فنقول اذا ادرك مركبا فهو لانه مقصود بالقصد الاول يكون ملاحظا متميزا عن غيره واما اجزاؤه فلا يلزم
كذلك فهي وان وجب حضورها في الذهن الا انه ربما لا يلتفت اليها ولا يلاحظها لكن له ان يميز منها ويلاحظ كل
واحد منها بقوة المميزة وذلك لكون القصد مستانفا متوجها اليها انفسها فالفرق في تصور الاجزاء بين القصد
المركب وبين ما يقصد الاجزاء وان كان تصورها حاصلا بحسب القصدين وربما يستشهد لذلك بانا اذا سئلنا
عن مسئلة نعلمها ففي قبل الشروع في جوابها حاصلة في الذهن غير ملتفت اليها واذا شرعنا في الجواب فقد قررنا
ما فيها من المعلومات واحدا واحدا فلا شك انها تحصل مفصلة وانما قيد المركبات بالتي لا يوجد اجزاؤها
متمايزة لان الكلام في الذاتيات وهي لا تكون الا كذلك وبعض الناظرين في هذا الكلام ولعله الامام
ظنه مشتملا على تناقض لان العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم والذاتيات متخالفة بحسب الماهية
فاذا علم الماهية المركبة فاما ان يحصل من كل من ذاتياتها صورة او لا فان لم يحصل كان شيء من ذاتياتها

غير معلوم وان حصل من كل منها صورة فاما ان يكون الحاصل صورة واحدة مطابقة
لكل من الذاتيات او يحصل بحسب كل ذاتي صورة على حدة والاول باطل لان صورة العلوم
مساوية له في الماهية فلو كانت الصورة الواحدة مطابقة لكل واحد من الذاتيات كان لشيء واحد
ماهيات مختلفة وانه محال فتعين انه لابد ان يكون في العقل صور مختلفة بازاء كل واحد من الذاتيات صورة
واحدة منها ولا نعني بالعلم التفصيلي الا ذلك فظهر ان احد الامرين لازم اما عدم العلم بالذاتي عند العلم
بالماهية واما العلم التفصيلي على تقدير عدمه وكل منهما مناقض صريح وجوابه ان الحاصل في العقل
صور مختلفة الا انها غير ملحوظة وغير ملتفت اليها ولهذا عبر عن العلم الاجمالي بالحالة البسيطة التي هي مبدأ
للتفاصيل فان العقل ما لم يلاحظها لم يحصل عنده صور مختلفة متعددة **قال** السبب من شانه ان يكون
معلوما **اقول** تناول السبب للاتفاقي فانه وان كان مجهولا الا انه من شانه العلم ولعل المراد بالسبب
معلوم على ما ذكره في الذاتي وتعريف الشيخ اللازم ليس تعريفا له على الاطلاق بل بالقياس الى الذاتي
قال المعرف لابد ان يكون مساويا للمعرف فالاشارة عن البعض غير كاف **اقول** شرط المساواة
انما هو في التعريف التام واما غيره فلا على ما صرح به في كتاب الشفاء في صناعة البرهان **قال** فاما ان
يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه **لقائل** ان يقول المحمول اللاحق للموضوع بالقياس الى امر داخل
اي حال فيه من هذا القبيل يكون قسما له **والجواب** ان المراد بالخارج ما لا يكون جزءا من
الموضوع ولا قائما به فالا لحوق بالقياس الى الخارج يكون لا لحوقا اما بالقياس الى الجزء او بالقياس
الى القائم به وقال الامام انما اورد مساواة زوايا المثلث للقائمتين لان المحمولات الخارجة
اما ان لا يحتاج لحوقها للموضوع الى اعتبار شيء من الخارج واما ان يحتاج الى اعتباره والاول
مثل كون الذات ابيض واسود وضاحكا فانه لا يحتاج لحوق هذه الصفات الى اعتبار امر خارج
وفرضه والثاني مثل كون المثلث مساوي الزوايا للقائمتين فان هذه الصفة لا تلحق المثلث الا
عند اعتبار امر خارج عنه وهو الزاوية بيان القائمتين ثم ان هذه الصفات الاعتبارية غير متناهية
فان زوايا المثلث مثل قائمتين ونصف اربع قوائم وخمس ست قوائم وهلم جرا الى ما لا نهاية له من
المراتب ولما كان مراد الشيخ ان من اللوازم ما لا يكون ذاتية لا جرم اورد المثال من الصفات
الاعتبارية التي هي غير متناهية حتى تمكنه بيان انها ليست من المقومات فانها لو كانت متقومة لزم ان يكون

للشيء مقومات غير متناهية وانه ممتنع ثم منع هذه الملازمة بانه انما يلزم لا تناهي المقومات لو لم تكن اعتبارية
وهنه حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ووقوف الذهن عند حد ما واجاب بان هذه الصفات
لو كانت مقومة للماهية الخارجية لزم حصولها في الذهن والخارج لكنها ليست خارجية فلا يكون متقومة
قال الشارح اشعر ما ذكره من ان الصنف الثاني وهو الذي بحسب الاعتبار لا وجود له في الخارج
ومن عدم مغايرته للاول الى الاعتبار والغرض ان الصنف الاول موجود في الخارج وهو خطأ
لانه لو اراد به انه موجود بوجود مستقل فقد بان بطلانه والا لم يكن محمولا على الموضوع لاستدعائه
الاتحاد في الوجود وان اراد به انه موجود بوجود الموضوع فجميع المحمولات شانها كذلك ثم حققه
بان المحمول له وجود مستقل في العقل فان كون الشيء محمولا امر عقلي واما في الخارج فليس له وجود مستقل
اذ ليس الثاني الخارج الا البياض مثلا والابيض ليس في الخارج شيئا آخر غير موضوعه وغير البياض
ولهذا قيل ان الحمل والوضع من المعقولات الثانية لاستدعائهما التغاير بين وجودي الموضوع والمحمول
والتغاير بينهما ليس الا في العقل فالحمل والوضع موقعان على التغاير من وجوديهما الذي لا يتحقق
الا في العقل فيكونان من الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية ثم اعترض لدفع منع الملازمة بان
مراد الشيخ من لزوم تركب المثلث من اجزاء غير متناهية انه يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالقوة و
الامكان لا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهذه الملازمة بينة لانها لا تقف على حد بل يمكن فرضها في اقتدار
العقل في فرضها واعتبارها لكن من البين ان تركب المثلث من امور غير متناهية بالقوة لان اجزاء
الموجود لابد ان يكون موجودة بالفعل واما جوابه عنه فضعيف لجواز تقوم الموجود الخارجي بالاجزاء
الذهنية **قوله** وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة **اقول** هذه اشارة الى جميع
المساواة للمثلث وامثالها هي من سائر اللوازم التي تلحق الموضوعات عند المقايسات واما تخصيص
القسمة بها لان اثبات بالبرهان ليس الا ان الصفات الاضافية خارجة عن الماهية واما الصفات
الغير الاضافية فلم يثبت بعد خروجها ولهذا استشكل اللازم البين بكون كل عدد مساويا للآخر او مغايرا
فان المساواة والمغايرة انما تعقلان بالقياس الى الغير ونقول هذه اشارة الى اللوازم
الاضافية والمراد بامثالها اللوازم مطلقا فان جميع اللوازم تشترك في اللزوم وقد قسمها الى ما
لزومها لا بواسطة فيكون بينة لموضوعاتها والى ما لزومها بوسط وهذه تستلزم ان يكون القسمة

اما اولية او كسبية وليس كذلك لان باقي اليقينيات من الحدسيات والتجربيات وغيرهما خارجة عنها
على انا نقول لا نسلم انها لو لم يكن بوسط كانت بينة بالمعنى الاعم فضلا عن ان يكون بينة بالمعنى الاخص
وانما يكون كذلك لو لم يتوقف اللزوم على شيء آخر من الحدس والاحساس والتجربة وغيرها اذ زعم الشارح
ان اللزوم بغير وسط لابد ان يكون بينا بالمعنى الاخص لان اللزوم هو امتناع الانفكاك ومعنى امتناع
انفكاك الشيء عن آخر كانت ماهية الملزوم مقتضية له واذا لم يكن اللزوم بوسط كان الملزوم كافيا
في تحقق اللازم فاينما تحقق الملزوم تحقق اللازم سواء كان في العقل او في الخارج فتعقله يستلزم تعقل
اللازم ولعله انما فهم المعنى الاخص من قوله ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة اي من العلم
بالماهية وجوابه ان انتفاء الوسط في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة لجواز ان يكون لزومه
في نفس الامر موقوفا على اشياء اخر وهو ظ وكانه لم يفرق بين الوسط في التصديق والواسطة
في الثبوت وقيل عليه لو استلزم تصور الملزوم تصور لازمه الذي لا بوسط لاستلزم تصور الماهية
تصور جميع لوازمها سواء كانت بوسط او لا لان كل لازم فرض من لوازم الماهية لا يخ اما ان يكون
بوسط او لا فان لم يكن بوسط يكون تصور الماهية مستلزما لتصوره وان كان بوسط فان لم يكن
لزومه للماهية بوسط فكذلك وان كان لزومه بوسط عاد الكلام فيه ولا يتسلسل بل ينتهي الى اللازم
لا بوسط فيلزم من تصور الماهية تصوره ومن تصوره تصور لازمه ولازم لازمه وهلم جرا فيحصل
جميع العلوم المكتسبة اي جميع اللوازم التي لتلك الماهية بوسط وتقرير جوابه ان اللازم على ثلثة
اقسام الاول اللازم بوسط الثاني اللازم بلا وسط بحيث يكون لحوقه للملزوم بالقياس الى الغير
كما ان الاثنين نصف الاربعة فان نصف الاربعة انما يلزم الاثنين بالقياس الى الاربعة واكثر
اللوازم المستعملة في العلوم انما هو من هذا القبيل الثالث ما يلزم لا بوسط ولا يكون لحوقه بالقياس
الى الغير وهو في غاية القلة واليه اشار بقوله وقلما يكون في الوجود ثم اللازم ان كان لا بوسط
ولا يكون لحوقه بالقياس الى الغير فتصور الملزوم يستلزم تصوره وينتقل الذهن من تصوره الى
لازمه ولازم لازمه لكن الانتقال الذهن من لازم الى لازم انما يستمر ما لم يطرأ عليه غفلة عن اللزوم
فربما يعرضه ذهول عنه لانه محفوف بالشواغل البدنية والالتفات الى الامور الدنيوية وحينئذ ينقطع
الانتقال والاندفاع واما اللازم الذي لحوقه بالقياس الى الغير فلا يلزم من مجرد تصور الملزوم

تصوره

تصوره بل يتوقف تصوره على تصور الغير وكذلك اللازم بوسط فقد بان ان جميع اللوازم
لا يجب ان يحصل عند تصور الملزوم **لا يقال** ما يلزم بلا وسط ويكون لحوقه بالقياس الى الغير ان
لم يلزم من تصور الماهية تصوره يلزم النقض لانه ذهب الى ان كل لازم بغير وسط فهو بين
والا اختل الجواب وايضا لو كان كل لازم بغير وسط بينا بالمعنى الاخص كان كل بين بالمعنى الاعم
بينا بالمعنى الاخص ضرورة ان كل بين بالمعنى الاعم لازم بغير وسط لكنه باطل والا لبطل العموم
والخصوص **لانا نقول** في قوله الاندفاع لا يستمر اذا غفل الذهن عن ملاحظة الملزوم دلالة
على ان مجرد تصور الملزوم لم يكف في تصور اللازم بل لا بد مع ذلك من اخطاره بالبال فلا معنى لكون
اللازم بينا الا انه اذا اخطر الملزوم بالبال تصور اللازم واذا اخطر اللازم بالبال تصور لازمه لكن
تصور اللازم لا يوجب اخطاره بالبال وحينئذ ينقطع الاندفاع فاللازم الذي يلحق بالقياس الى الغير
لا شك ان تصور الماهية يوجب تصوره وتصور الغير ايضا لكن لا يلزم اخطارهما بالبال فلا يستمر
الاندفاع واما حديث العموم فغير وارد لانهم ما فرقوا بين معنيي البين وفرق المتاخرين ليس حجة عليهم
ولئن سلمنا الفرق لكن احتمال العموم بحسب المفهوم والمساواة في الصدق وهذا في اللازم بلا
وسط واما اللازم بوسط فانما يكون بينا عند حضور الوسط فقط لان البين ما لا شك في تعقله عند
تعقل الماهية وانا لا نشك في تعقل اللازم بالوسط عند تعقل الماهية او اخطر الوسط واللازم بالوسط
ملزوم اللازم بغير الوسط لان اللازم بالوسط على قسمين احدهما ما دخل الوسط في ملزومه ويكون
اللازم خارجا عن الوسط والا لكان داخلا في الملزوم وهو محال لفرض خروجه واما قوله والمفهوم لا يكون
معلوما بالاشتمال تصور الموضوع عليه فانما يتم لو تصور الملزوم بكنه حقيقته وهذا الاعتراض ليس بوارد
على كلام الشيخ وثانيهما ما يخرج عن ملزومه سواء كان اللازم خارجا عن الوسط او لا يكون والقسم الاول
يسمى مأخذا اولا والثاني مأخذا ثانيا اما اولا فلان احد اللوازم بوسط في العلوم انما هو على الوجهين
واما ثانيا فلان الشيخ جعل كلا من القسمين لاثبات لازم بلا وسط اما المأخذ الاول فلان اللازم اذا كان
خارجا عن الوسط ملزومه للوسط ان لم يكن بوسط فهو المطلوب وان كان بوسط ثان عاد الكلام
وان كان لزوم اللازم الاول اياه بوسط ثالث تسلسل وهو محال على تقدير جوازه يلزم الخلف من وجه آخر
وهو ان كل ما فرضناه وسطا لا يكون وسطا تاما لانه يكون بين اللازم الاول وبين الملزوم وسائط

هو مساويه والمجموع تلك الاوساط لاشك انه وسط اذ يصدق عليه انه ما يقرن بقولنا لانه حين
يقال لانه كذا فالوسط التام لا يكون الا المجموع تلك الاوساط ومع لو كان من اللازم الاول
ومن مجموع الاوساط وسط آخر لم يكن مجموع الاوساط مجموع الاوساط فهو بالنسبة الى مجموع الاوساط
الذي هو الحقيقة غير ما فرض وسطا تاما ولم يكن من اللازم الاول والوسط التام اعني الوسط
الاول وسط واما المأخذ الثاني فظاهر وحاصل الكلام ان الشيخ لما حاول ابطال قول من قال ان
كل ما يمتنع رفعه عن الماهية فهو ذاتي بين ذلك بان اللازم اما بوسط او بغير وسط واياما كان
يتحقق اللازم بغير وسط بالضرورة او بالبرهان وكل لازم بغير وسط فهو ممتنع الرفع عن الماهية
وينعكس الى بعض ما يمتنع رفعه عن الماهية فهو لازم ولا شيء من اللازم بذاتي ينتج ان بعض ما يمتنع
رفعه عن الماهية ليس بذاتي وهو المطلوب والامام نسب هذا البرهان الى التطويل وغفل عن اشتماله
على فوايد منها قسمة اللازم الى الاولية والمكتسبة على ما ذاته ما في العلوم ومنها ايراد ماخذ البراهين
والبرهان الذي اورده على ذلك ليس كما ذكره لان القسمة ليست حاصرة فان الماهية التي لم تقتض
حيث هي هي شيئا لازما بل بتوسط غيرها تنقسم الى اقسام [illegible] لان الوسايط اما ان يكون غير متناهية او
متناهية والمتناهية اما على طريق الدور او لا على طريقه وفيه نظر لان الامام قسم قسمة مستوفاة
لانه قال الماهية اما ان يقتضي من حيث هي هي شيئا من لوازمها او لا يقتضي والقسمة الدايرة بين
النفي والاثبات كيف لا يكون حاصرة وايضا القسم الثالث غير محتمل اذ على تقدير عدم اقتضاء الماهية
شيئا من اللوازم يكون كل لازم بوسط فيتسلسل او يدور لا يحتمل غيرهما نعم السوال الخامس وعلى
الثانية اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية من حيث هي شيئا من اللوازم ان لا يلزمها لازم من المنع
ايضا وارد على الملازمة الاولى فان عدم الواسطة في الثبوت لا يستلزم عدم الوسط في التصديق
قوله اشارة الى الذاتي بمعنى آخر اقول الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما يعم الذاتي والعرض
الذاتي والعرض الذاتي ما يلحق الموضوع من ذاته وجوهره وهو يتناول ما يلحقه لذاته وما يلحقه لامر مساو
اما داخل او خارج واما اللاحق لامر اعم داخل فهو ليس بعرض ذاتي وان اخذه المتاخرون من العرض
الذاتي ظنا منهم انه ايضا يلحقه من ذاته وجوهره والحاصل لما كان العرض الذاتي ما يلحق الموضوع
من جوهره ويلزم منه ان يكون الموضوع ماخوذا في حده كما سيأتي في الفصل الآتي فالعرض الذاتي

هو المحمول الذي يوخذ الموضوع في حده كما عرف به قدماء المنطقيين لكن المراد بالموضوع فيه اما موضوع
المسئلة او موضوع العلم فان كان المراد موضوع المسئلة لم يكن التعريف جامعا لان العرض في العلوم
يحمل على موضوع العلم ويحمل على انواعه وعلى اعراضه الذاتية وعلى انواعها كما انا قد نحمل في علم الحساب على
العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج ونقول اولا انه العدد اما تام او ناقص او
زايد لان اجزاءه وهي كسوره المفتوحة ان كانت مساوية له كالستة فهو التام وان كانت زايدة
عليه فهو الزايد كالاثني عشر والا فالناقص كالاربعة وايضا العدد ان لم ينقسم بمتساويين فهو الفرد
وان انقسم فالزوج ولا يخلو اما ان يقبل التنصيف الى الواحد فهو زوج الزوج كالثمانية او لا
فان قبل التنصيف اكثر من مرة فهو زوج الزوج والفرد وان لم يقبل التنصيف الا مرة واحدة
فهو زوج الفرد فالماخوذ في تعريف الناقص هو العدد فان حمل عليه يكون موضوعه وان حمل على الثلثة
يكون جنس موضوعه لان العدد جنس الثلثة وان حمل على الزوج يكون معروض موضوعه فان العدد
معروض الزوج وان حمل على زوج الزوج كان معروض جنس موضوعه فان العدد معروض الزوج
وهو جنس زوج الزوج فلو اريد بالموضوع في تعريف العرض الذاتي موضوع المسئلة لم يتناول من هذه
الاقسام الاربعة الا العرض المحمول على نفس موضوع العلم ويخرج عنه الاقسام الثلثة الباقية واما
قوله والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها فلا دخل له في هذا البيان من حيث
الظاهر كما ذكره لكن يمكن ان يقال انه اراد ان يستدل على وجود اعراض ذاتية خارجة عن الحد فقال
المحمولات في العلوم لابد ان يكون اعراضا ذاتية فلا يخلو اما ان يوخذ في حدودها موضوعاتها او لا
فان لم يوخذ موضوعاتها في حدودها كان هناك من الاعراض الذاتية ما لا يوخذ موضوعه في حده فينتقض
التعريف به وان اخذ موضوعاتها في حدودها فتلك المحمولات يكون اعراضا ذاتية لموضوعاتها لكنها
متمايزة وتمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فيكون تلك المسائل علوما منتشرة لا علما واحدا
لان البحث في كل مسئلة عن عرض لموضوعها ذاتي له وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
فاذن العرض الذاتي بحسب ارادة موضوع المسئلة ما يوخذ في حده موضوعه او جنس موضوعه او معروضه او جنس
معروضه لكن يجب تقييد جنس الموضوع بما لا يخرج عن ذلك العلم الباحث عنه لان جنس الموضوع ربما يكون
قريبا وربما يكون بعيدا او ان كان بعيدا فقد يبحث عن اعراضه في علم اعلى فلا بد ان يقال او جنس موضوعه

من حيث انه يبحث عنه في العلم الذي فيه تلك المسئلة مسئلة او بشرط ان لا يكون اعم من موضوع ذلك العلم
والا انتقض باعراض ماهو اعم من موضوع ذلك العلم فلا يبحث في علم الأكر عن الاعراض الذاتية للكرة
مطلقا وفي علم الكرة المتحركة عن اعراضها الذاتية فالاعراض الذاتية في علم الأكر يوخذ في حدودها الكرة
وهي جنس الكرة المتحركة فلو لم نقيد الاعراض الذاتية في علم الكرة المتحركة الماخوذ في حدودها جنس موضوع
المسئلة بما لا يخرج عن العلم لدخلت فيه ساير الاعراض الذاتية المبحوث عنها في علم الأكر فيختلط العلم الاول في
بالعلم الاعلى مثال آخر الطبيب يبحث عن الصحة والمرض العارضين لبدن الانسان فلو جعلنا ما اعتبر جنس
الموضوع فيه من الاعراض الذاتية فالصحة والمرض اللذان اعتبر فيهما الحيوان يكونان من الاعراض المبحوث
عنها في علم الطب فيجب ان يكون البيطرة من علم الطب هذا ان اريد بالموضوع موضوع المسئلة وان اريد
به موضوع العلم كفي فيه ان يقال ما يؤخذ في حده موضوع العلم لانه متناول لجميع الاقسام **وفيه نظر**
اما اولا فلان التعريف دوري لان معرفة موضوع العلم موقوفة على معرفة العرض الذاتي لتعريفه به
دور واما ثانيا فلانه غير جامع لان من الاعراض الذاتية ما لا يلحق موضوع العلم فان النحو مثلا اعراضها
ذاتية وهو ليس بموضوع علم بل موضوع كل مسئلة من كل علم له اعراض ذاتية وليس موضوع علم **قوله**
وقد يمكن ان يرسم **اقول** انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة لا يمكن ان يجمع في حد لان الحد
لا يكون الا بالذاتيات المميزة والامور المختلفة يمتنع ان تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يرسم لجواز
اشتراكها في اللوازم المميزة **وفيه نظر** لانه ان اراد التميز بالقياس الى ما عدا تلك الامور المختلفة فلا
نسلم انها لا يشترك في الذاتيات المميزة لها عما عداها فان الاسم والفعل يشتركان في انهما دالان على معنى
في نفسه وهو مميز لها عما عداها وان اريد به التميز عما عدا كل واحد منها فكما انها لا تشترك في ذاتيات مميزة
كذلك يستحيل اشتراكها في لوازم مميزة لاستحالة ان يكون ما به الامتياز مشتركا واما رسمه بما يوخذ في حده الموضوع
او بما يوخذ في حده الموضوع فهو ليس برسم واحد وعلى تقدير انه واحد يجوز ان يذكر الحد ان كذلك كما يقال
الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة او الكم المشتمل على الابعاد الثلثة واعلم ان اخذ المقومات في الحد
اخذ طبعي واخذ الموضوعات فيه اضطراري لان الموضوع خارج عن ماهية العرض فذكره في الحد لا يكون الا
بالضرورة كالصحة والمرض فانا نضطر في اخذ بدن الانسان في حدهما ولولا ذلك لما احتجنا اليه لانهما ليسا
ذاتيان لبدن الانسان ونقل الامام لفساد تعريف العرض الذاتي بما يوخذ في حده الموضوع وجنس

الاول

الاول ان ماهية الموضوع خارجة عن ماهية العرض ووجوده مغاير لوجوده فامتنع ان يوخذ في حده
والا لكان داخلا في ماهيته ووجوده عين وجوده هف الثاني ان العرض لا يتعلق بالموضوع من حيث
ماهيته وانما تعلقه به من حيث العرضية والتحديد لبيان الماهية لا لبيان العرضية التي هي لازمة من لوازمها
فلا يجوز ان يشتمل حده على الموضوع حال ولاجل هذه الدقيقة عدل في الكتاب عن هذه العبارة الى تجنيس
الموضوع من جوهره ثم ذكر الرسم الجامع بناء عليه اي على ما ذكره الشيخ لا على ما ذكره المتقدمون فان
الرسم الجامع بناء عليه هو ما ذكره الشارح من انه الذي يؤخذ في حده الموضوع او في حده الموضوع او جنسه
عن الرسم الجامع عبارة عن الاول ما يحمل على الشيء لما هو هو اي يحمل على الشيء لذاته بمعنى ان ذات الشيء
تقتضي حمل ذلك المحمول عليه ولا كان الا اقتضاء والذاتي اعم من ان يكون اقتضاء المعلول للعلة او العلة
للمعلول اندرج في الحد الذاتي لان الشيء المقتضيه اقتضاء المعلول للعلة والعرض الذاتي لان الشيء
يقتضيه اقتضاء العلة للمعلول الثاني ما يقتضيه الشيء لما هو هو ومعناه ما مر بعينه والشيخ ذكر في الحكمة
المشرقية ان الاعراض الذاتية اما ان يمكن تصورها من غير التفات الى الموضوع او لا يمكن فان لم يمكن
فحدودها مشتملة على موضوعاتها بالضرورة لان مفهوماتها تكون حينئذ مركبة من حقايقها ومن اعتبار الموضوع
فالموضوع داخل في مفهومها وان كان خارجا عن حقيقتها بحسب الوجود والمطلوب في التحديد ليس الا المفهوم
وان امكن فلا اعتبار ان الاول من حيث الماهية فلا تحد باعتبار الموضوعات لان ماهياتها لا تعلق لها
بها وانما تعلقها بها من حيث الوجود والحد لا يتم من مقومات الوجود والثاني من حيث عروضها لموضوعاتها
ولا شك ان الاعراض من حيث عروضها ليست موجودة في الخارج فيكون حدودها بحسب اسمائها مشتملة على
اعتبار الموضوع واليه اشار بقوله الاعراض التي يعبر عنها ما اقتضى تخصيصها بموضوعاتها آه هذا محصل ما
نقل من كلام الشيخ قال الشارح الامثلة التي ذكرها في الكتاب من الاعراض التي لا يمكن تصورها من غير
التفات الى الموضوع فلسنا نحكم ان تعليمها الا باعتبار موضوعاتها اما ان تعريفاتها حدود او رسوم قلنا
انها ليست حدودا لذواتها اي ماهياتها بل رسوم لها ولو اطلق عليه الحد كان ذلك على سبيل التوسع
واما بالقياس اليها من حيث عروضها فهي حدود بالحقيقة سواء لم يمكن تعريفها الا من حيث العروض او امكن
لتركب مفهوماتها حينئذ من حقايقها واعتبار الموضوع فعلى هذا يكون مراد القوم بما يوخذ الموضوع في حده
حده بحسب العروض لا بحسب الماهية فمقال الامام انه يلزم امتناع اخذ الموضوع في حد العرض بحسب الماهية

او بحسب العروض فان زعمت امتناع اخذه في حده بحسب العروض فنقد ابن بطلانه وان اردت
امتناع اخذه في حده بحسب الماهية فمسلم لكن لا يلزم منه فساد تعريفهم العرض بما يوخذ في حده الموضوع اذ انما
يلزم الفساد لو كان مرادهم به حده بحسب الماهية وهو ممنوع هكذا ينبغي ان يقرر هذا الموضع واما ثم
الجامع الذي اورده فهو لا يتناول من الذاتيات الا الجنس القريب والفصل القريب ومن الاعراض
الذاتية الا الاوليات ويخرج المقومات البعيدة لان حمل العالي على النوع ليس لذاته بل بواسطة حمل
السافل عليه بل يخرج الفصل القريب ايضا لما تقرر في الحكمة ان حمل الفصل القريب ايضا لما تقرر في
الحكمة ان حمل الفصل القريب على النوع بواسطة حمل الجنس فان الانسان انما يكون ناطقا اذا كان حيوانا
اولا وكذلك يخرج سائر الاعراض الذاتية وهو ظاهر والعرض الذي يلحق الشيء لامر خارج ينقسم ستة
اقسام لان ذلك الامر الخارج اما ان يكون اعم او اخص او مساويا والشيخ لم يذكر الا قسمين وترك ما
يلحقه بواسطة امر مساو وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة اي التي يوخذ الموضوع في حدها بشرط
المذكور اي بشرط العروض ولعل الشيخ انما حذفه لدخوله في العرض الذاتي بحسب حده المذكور قوله يكاد
المنطقيون الظاهريون اقول هولاء لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو توهموا العكس فحكموا
بان كل مقول في جواب ما هو جنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل فانحصر جزء الماهية عندهم في الجنس فلزمهم
ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو فرق لان كل ذاتي عندهم جزء الماهية وكل جزء الماهية
جنس وكل جنس مقول في جواب ما هو وكل ذاتي مقول في جواب ما هو وايضا كل مقول في جواب ما هو جنس
وكل جنس جزء الماهية وكل جزء الماهية ذاتي فكل مقول في جواب ما هو ذاتي فقوله وذلك بانهم ذكروا انهم
عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط اشارة الى بيان الطرد وقوله والجنس هو جزء الماهية اشارة الى
العكس ثم لما تنبه بعضهم بان فصول الانواع ذاتية مع انها ليست مقولة في جواب ما هو وخشوا كل
نوع مركبا من جزئين توجد الاعم منهما هو الجنس مقولا في جواب ما هو والاخص هو الفصل ليس مقولا
حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم فاغفلوا عن كون فصول الاجناس كذلك مع انها ليست
مقولة في جواب ما هو ثم ان الشيخ اراد تحقيق المقام فبدا بتحقيق المقول في جواب ما هو اي المطلوب بالسؤال
بما هو ما هو فقال المطلوب بما هو هو الماهية اما بحسب الاسم او بحسب الحقيقة والماهية ما به الشيء هو هو فلا يصلح
جواب ما هو الا اذا ذكر جميع اجزاء الماهية ضرورة انه لا يتحقق بعضها ومن هنا تبين غلطهم حيث توهموا

ان فصل الجنس مقول في جواب ما هو لانه لو كان مقولا في جواب ما هو فاما ان يكون في جواب السؤال عن الجنس
وليس كذلك لانه ليس تمام ماهية الجنس او عن النوع وبطلانه اظهر ثم قصد ان يبين منشأ غلطهم فقال ومنشأ غلطهم
عدم الفرق بين المقول في جواب ما هو والداخل في الطريق والواقع في الجواب فقال الامام اراد ان
المنطقيين الذين لا يفرقون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو والقائلين بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم
انما وقعوا في هذا الغلط لانهم لم يفرقوا بين نفس الجواب وبين جزئه والفريق الاول ظنوا ان الفصل جزء الشيء المقول
في جواب ما هو وهم ظنوا انه مقول في جواب ما هو والفريق الثاني ظنوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس مع الفصل
وهم جعلوه مقولا في جواب ما هو حيث قرنوه بالذاتي الاعم ثم لما كان جزء المقول في جواب ما هو منقسما الى قسمين لانه
ان كان مذكورا في جواب ما هو بالمطابقة فهو المقول في طريق ما هو وان كان مذكورا بالتضمن فهو الداخل في
جواب ما هو تعرض الشيخ لهما ولم يذكر الامام لهذا التعرض فائدة وقال الشارح يمكن ان يحمل كلام الشيخ على ان
يكون تعرضه لذلك فائدة وهو ان يدل على ان [illegible] منشأ الاشتباه بين ما هو منشأ غلط الفريق الاول
عدم الفرق بين نفس الجواب وجزء الماهية النوعية [illegible] في جواب ما هو فانهم [illegible]
مقول في جواب ما هو جزء الماهية والعكس فلا فرق بينهما عندهم ومنشأ غلط الفريق الثاني عدم الفرق بين
ما هو واقع في الطريق فانهم حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم وهو الواقع في الطريق [illegible]
الواقع في الطريق اخص من الداخل [illegible] جزء الماهية [illegible] والواقع في الطريق [illegible]
الاعم وكان هو واقع في الطريق [illegible] الامام [illegible] الجنس والفصل [illegible] الجواب [illegible]
بيان ان هذا الاصطلاح مستفاد من كلام الشيخ [illegible] من كلام الشيخ [illegible] الجنس
على مذهب الظاهريين الذين لا يفرقون بين الجنس والفصل في فصل الجنس انه مقول في طريق ما هو [illegible]
[illegible] الذاتي المساوي [illegible] الفصل [illegible] يكون الجنس عندهم [illegible] مقول في طريق ما هو [illegible]
[illegible] فان الجنس [illegible] الواقع [illegible] في [illegible] الى اصول الماهية [illegible] الفصل
ثم [illegible] في بيان ما هو [illegible] حقيقة الشيء [illegible]
[illegible] بالمطابقة [illegible] الالفاظ [illegible] الصفات [illegible]
[illegible] ماهية الشيء [illegible] ما هو [illegible] موضوع [illegible]
الشيء [illegible] الاعم [illegible] ماهية الشيء [illegible] ان لا يكون مقولا في جواب ما هو [illegible]

لو لم يكن دالا على الماهية وهو ممنوع وما يحصل عنه الا بالاصطلاح على دلالة المطابقة وعدم اعتبار الالتزام
في جواب ما هو ويمكن ان لا يكون ذلك حينئذ بحد والحد المذكور قوله بل قال على ماهية الاسم لشارحها اقول ان
ماهية الاسم يمكن ان يكون مفهوم الاسم وحينئذ يكون الحد بحسب تفسير الاسم ويمكن ان يكون حقيقة الاسم فيكون الحد
بحسب الحقيقة واذا سئل عن الانسان والفرس والثور بما هي يجاب بالجنس او نوع وفي الجواب الحيوان لان المورد
ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم منه فليس بكمال الماهية المشتركة او اخص فهو مركب من الماهية المشتركة
وغيرها فيجب انتقال الذهن اليها فيحصل العلم او مساويا والا لحلوا اما ان يكون مساويا في المفهوم كالحد فهو مشتمل على تفصيل
وهو مستدرك في الجواب لان المطلوب نفس الماهية المشتركة والحد هو الماهية المشتركة المفصلة واما ان
يكون مساويا في الصدق كالحساس فلا دلالة له على الماهية المشتركة واما قوله فلا تفصيل فيه ان لم يحصل به الجنس لا يكون
فصلا فهو ممنوع وانما لم يكن فصلا لو لم يكن له دخل في التحصيل ثم ان مناط الفصلية ليس هو تحصيل الطبيعة والا لجاز ان
تركب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية فيكون كل منها فصلا لها مع انه لا يحصل الطبيعة تحصيلية
بل الفصلية انما هي بالتميز فالماهية التي المقول في جواب ايما هو في جوهره ويجوز ان يكون لها ذاتية فصلان
تميز بكل منها عن جميع ما عداها قوله كذلك لا يجوز ان يكون ماهية مركبة من امرين متساويين لان شيئا منهما
ان لم يميز الماهية عن جميع ما عداها لم يكن فصلا وان ميز فلا كان الاخر فصلا لا فصلا قوله هذا يستلزم
ان لا يكون للماهية فهو امر متعدد فان كل واحد يميز الماهية عن كل ما عداها والعلم انه ما يكون الفصل الحقيقي
مجهولا لم يمكن ان يميز عنه يمكن ان يكون له لوازم وخواص فيوضع منها ما هو اقرب الى ذلك الفصل واعلى منه المتفصل
المشتق منها مقام ذلك المشتق مقام الفصل كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان وانه وحده كاف
ومن شأن المشتق تقدم احد ما على الاخر نسبة الى حقيقة الفصل كالحساس الذي هو مشتق من كل منها مقام مقام الفصل
فعل اتفاقا فصلان متساويان قوله وما ذكره الشارح بدل على كذا لا بما هي بطريق المطابقة والتضمن اقول
جواب سؤال يمكن ان يذكر ويقال اجيب ان الماهية ليست وانتقل في مفهوم الحساس لكن الالتزام منه
لزم دلالته على الماهية اصلا غاية ما في الباب انه يدل عليها بطريق المطابقة والتضمن وبقي الاخص
واستلزم [illegible] ومقرر الجواب ان الحد [illegible] دلالة [illegible] والالتزام غير معتبرة في الالتزام
هذا هي الدلالة [illegible] حتى ان كل موضع يقال فيه اللفظ دال على كذا يراد به دلالة المطابقة والتضمن يكون
دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والشارح تارة يريد بهذه الدلالة الدلالة [illegible] على الكتاب

لا الدلالة مطلقا والصواب ان المراد بهذه الدلالة الدلالة في جواب ما هو وانه لا دلالة على الماهية
بطريق التضمن بل المذكور في الجواب يدل على الماهية بالمطابقة وعلى اجزائها بالتضمن وفي تعليله نظر
لانه ان اراد ان ما يقصد لفظا يدل على الماهية بالمطابقة وعلى اجزائها بالتضمن فهو عين الدعوى
وان اراد به انما يقصد الماهية المسؤول عنها اولا والاجزاء ثانيا فهو مسلم لكن لا يلزم منه امتناع
الدلالة على الماهية او على الاجزاء بالالتزام والاولى ان يقال لا يجوز ان يطلق في جواب ما هو لفظ دال
على الماهية او على اجزائها بالالتزام لان المسؤول عنه او اجزاؤه كما يكون لازما لمعنى اللفظ جاز ان
يكون له لوازم اخرى فلا يتعين ماهية المسؤول عنه ولا اجزاؤه بالقصد فلا يستوفى حق الجواب واليه
اشار الشيخ بقوله والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود وذلك لا يدل على امتناع استعمال الدلالة الالتزامية
لجواز تعين الماهية واجزائها بحسب القرائن اللفظية او الحالية كما في سائر المجازات نعم لو اصطلح عليه
وذكر ذلك لبيان سبب الاصطلاح كان تاما وقوله اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اي ادل على الماهية
او على مفهوم الاسم وتناول ما دخل فيها فقد وقع على اشياء محدودة هذيان لان وقوع اللفظ على اشياء محدودة
لا معنى له الا كون تلك الاشياء المحدودة مقصودة منه فلا فرق بينه وبين الموضوع وايضا لا حاجة الى ذكر
الشرط لان كل لفظ يقصد به اشياء محدودة فهو واقع على اشياء محدودة سواء كانت تلك الاشياء المحدودة
هي الماهية او اجزاؤها او غيرها لكن المراد وان لم يدل التركيب عليه ان الماهية واجزاؤها محدودة يمكن
ان تكون مقصودة باللفظ بخلاف اللوازم واما قوله لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان
ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو فغير مسلم لجواز ان يكون المعتبر عندهم في الجواب كون الشيء ذاتيا ودالا
على المسؤول عنه بالالتزام ومع ذلك لا يتوجه النقض وكذلك قوله والا لكانت الرسوم مهجورة اذ لا يلزم من هجر الدلالة
الالتزامية كون الرسوم والحدود الناقصة مهجورة وانما يكون كذلك لو كان المراد الماهية المرسومة والمحدودة
وليس كذلك بل المراد مفهوماتها المطابقية ثم ان الذهن اذا تصورها فربما ينتقل الى الماهية وكان
هذا الخ قوله ويعد اسم الحيوان اقول اي ويعد الحيوان موضوعا بازاء جملة المشتركات الذاتية
المخصوصة بالانواع وبازاء ما في حكمها من العوارض التي تقام مقام الفصول عند الجهل بحقائقها مثلا الحيوان موضوع
للجسم النامي وحقيقة فصله وهي تمام المشترك بين سائر انواع الحيوان او موضوع للجسم النامي والحساس
المتحرك بالارادة الذي في حكم الفصل وهي كمال المشترك منها وهذا الوضع على ما يختص بكل واحد من انواعه

اعني فصول الانواع وفي نسخة اخرى وزن التي يخصها اي وبجد اسم الحيوان موضوعا لجميع المشتركات من
انواعه لا الامور المختصة لكل نوع نوع من الفصول وما في حكم تلك الامور المختصة من العوارض التي تقام
مقام فصولها وضعا شاملا قد حلى ذلك الوضع لما يختص بكل واحد منها ولما كان في ظاهر هذه النسخة تكرار لان
المختصات بالانواع من الوضع لم يفسر الشارح الا النسخة الاولى لكنها جمعت بين الاختصاص والاشتراك
في المقومات وفيه سماجة والنسخة الثالثة اوضح وادل على المراد **قوله** يريد ان يفرق بين الاشياء **اقول**
الاشياء التي تقارن طبيعة كلية قد يجعلها امورا مختلفة بحسب الحقيقة وقد يجعلها امورا متفقة بحسب الحقيقة
وبيانه يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الصورة الحاصلة في العقل من الشيء ربما يعتبر من حيث انها موجودة واحدة
لو فرض قرانها بصورة اخرى عقلية كانا موجودين متغايرين فلا يكون احديهما مقولة على المجموع المركب منهما
وربما يعتبر من حيث هي هي حتى لو قارنها الف شيء كانت مقولة على المجموع فقد لا يكون محصلة في حد
نفسها بل يكون مبهمة محتملة لان تقال على اشياء مختلفة الحقائق وقد يكون متحصلة بنفسها كالانواع
البسيطة او بما ينضاف الى المعاني الغير المتحصلة كالانواع الداخلة تحت الاجناس فانها لا تتحصل الا بانضياف
الفصول ابهاما وهذان اعني غير المتحصل والمتحصل في نفسه مشتركان في انهما يحملان على الحاصل بعد لحوق الغير
حتى لو انضم الفصل مع الاول والتشخص مع الثاني يحملان على المجموع لكن فرق بينهما من حيث ان الاول لا تحصل
له الا بالفصل وههنا معلول فالصورة العقلية بالاعتبار الاول يسمى مادة وجزءا ايضا اذ لا معنى للجزء
الا ان يكون شيء مع آخر مغاير له يحصل منهما ماهية وبالاعتبار الثاني يسمى جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا
فان قلت لما كان ابهام الجنس عبارة عن احتماله ان يكون احد اشياء وكذلك النوع يحتمل ان يكون
احد الاصناف او احد الاشخاص فليكن مبهما لا متحصلا في نفسه **قلت** ابهام الجنس هو احتماله ان ينضم معه
فصل ويحصل منهما ماهية وينضم معه فصل آخر ويحصل منهما ماهية اخرى مخالفة للاولى فهي مبهمة بالقياس الى
الماهيات واما النوع فهو كل ماهية وانطباقه على كل حقيقة كل شخص شخص فلا ابهام فيه اصلا ومحصل الكلام
ان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها وحدها بحيث اذا انضمت مع صورة اخرى
كانا متغايرين في الوجود وهي المادة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل ويؤخذ
تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم معها صورة اخرى ويكونان مطابقين لامر واحد على لا خفاء تغايرهما
بل اتحادهما كالحيوان والناطق المطابقين لماهية الانسان وهو النوع ويؤخذ تارة لا بشرط شيء فيكون

جسمانی

جسمانيا وان كان اعتبار المغايرة فيه بين ما تقارنه فان كان اعتبار اتحاد وهو بحسب المطابقة وهو الذاتي
المحمول اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد في الذات والتغاير في المفهوم فالحيوان المأخوذ بشرط لا شيء متقدم على الانسان تقدم الكل
في الوجود وبين ما تقدمه في العقل ظاهر واما تقدمه في الخارج فبحسب ان المواد العقلية مأخوذة من
المبادئ الخارجية كما اذا اخذ الحيوان من البدن والناطق من النفس الناطقة فكما ان الحيوان والناطق
اذا اخذا مادتين باعتبار المادة تقدما على الانسان بحسب العقل كذلك يتقدمانه على الانسان بحسب الخارج
هذا اذا كان لهما مباد خارجية واذا لم يكن فالتقدم لها الا في العقل والحيوان المأخوذ بشرط شيء
هو النوع وذلك ظ والمأخوذ لا بشرط شيء لا يكون جزءا بل ذاتيا فهو جزء من حده ووجوده في العقل
متقدم على وجود الانسان في العقل ضرورة ان تصور الانسان متوقف على تصور مفهوم الحيوان من
حيث هو هو لكن وجود الحيوان في العقل متأخر عن وجود الانسان في الخارج فانه ما لم يحس بالانسان في الخارج
لم يكتسب العقل الحيوان فان صورته منتزعة عما في الخارج والى هذا يشير الشيخ بقوله بل انما يجعله جنسا لما تقدمه تحصيله
انيا فانه اشارة الى تقدم وجود الانسان في الخارج على الحيوان الذي هو الجنس فلا ريب ان الجنس ما
المحمول الذي لا وجود له مغاير لوجود ما هو نوعه لا في العقل ولو جعلناه على الحيوان الخارجي كان جعل الحيوان
مغايرا للجنس والانسان والنوع ومنافيا لما صرح به واذا تقرر هذا فنقول لما كان الانسان نوعا كانت ماهيته
محصلة لا يختلف الا بالعوارض والعوارض حتى لو فرضنا تبدل تلك العوارض لم يلزم تبدل في الماهية ليس
كذلك نسبة الانسانية فانه لو توهم انضمام نحو شكلا لم يبق ماهيته اصلا واما نسبة الحيوانية الى الماهية
فان الحيوان ليس ماهية متقررة عليها الانسانية والانسانية والامر مغاير لحملان حيث **قوله** النوع
المضاف يستلزم اعتبارين **اقول** النوع بالاشتراك يدل على المعنيين فالنوع المضاف يتضمن اعتبارين
احدهما نسبته الى ما فوقه كالمندرجة تحت الجنس وثانيهما نسبته الى ما تحته الاعتبار الكلي فيه هذه والكلية لابد
ان لاحظ في مفهومها القابلية الى ما تحته من الكثيرين فالحاصل مفهوم النوع المضاف الا اذا اعتبر
نسبتان نسبة الى ما تحته ونسبة الى ما فوقه وما فوقه هو الجنس وما تحته يمكن ان يكون اشخاصا وان يكون انواعا
واما مفهوم النوع الحقيقي فلا اعتبر فيه الكلي ولا حظ له النسبة الى ما تحت لكن ما تحته ليس الا اشخاص
لانه مقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط والحاصل انه اعتبر في مفهوم المضاف نسبتان وفي مفهوم النوع
الحقيقي نسبة واحدة فهي اخص اعتبار النسبتين وهو مشارك للنوع الاضافي وعبارة انه يشاركهما خصا

على الانسان مثلا والثنين كما في الموضوعات اي الافراد وربما يتخالفان وحينئذ الاول من حيث المفهوم
فان مفهوم نوع الانواع يستلزم نسبة الى ما فوقه لانه نوع من النوع المضاف دون مفهوم الحقيقي والثاني
من حيث الصدق فان الحقيقي قد يصدق على ما لم يندرج تحت جنس كالوحدة والنقطة بخلاف نوع الانواع
فانه لا بد من وقوعه تحت جنس وان لم يتعرض لمشاركتهما فيها بحسب المفهوم من حيث انها يستلزم ان النسبة
الى ما تحته لان نوع الانواع انما يستلزم من حيث انه نوع مضاف نسبة الى ما تحته اعم من ان يكون اشخاصا
او انواعا ومن حيث انه نوع حقيقي نسبة الى الاشخاص فكانه لا مشاركة بينهما من هذه الجهة حتى يحتمل
وفيه نظر لان المشاركة انما اعتبرت بين نوع الانواع والنوع الحقيقي والنسبة التي في مفهوم نوع الانواع
ليست الا النسبة الى الاشخاص نعم لو اعتبرت المشاركة والمباينة بين مطلق النوع المضاف والنوع الحقيقي
لاستقام ذلك وكان اوضح واقرب الى الضبط **قوله** وما سهو فيه المتطفلون **اقول** قد اتفق القوم
ان النوع له دلالة واحدة ولا يختلف بالعموم فلذلك ان هذا القول يوهم ان لهم مذهبين ذهب بعضهم
الى ان النوع له دلالة واحدة واخرون الى ان دلالته مختلفة بالعموم والخصوص لكن لا قائل بان النوع
في الموضعين له دلالة واحدة والا لكان كل نوع اضافي حقيقيا فيجب ان لا يختلف كل ما يندرج تحت
جنس الا بالعدد ولا يمكن ان يقع جنس تحت جنس والامام ذهب اليه وعبارة النسخة الاولى تقتضي انه
مذهب لا قائل به واما النسخة الثانية فتقريرها ان تعال ظن القوم ان جنس مفهوما واحدا او النوع
تحت جنس وهذا المفهوم مطلق ورد بما يقيد بلاحقه الاشخاص فان النوعية متنازل الى نوع الانواع
واذا وصلت اليه انتهت ولم يكن بعده الا الاشخاص واذا قيد بذلك القيد يطلق عليه اسم النوع الحقيقي
فكان للنوع مفهوم واحد لكنه يختلف بالعموم والخصوص ثم ان الاجناس والانواع قد لا تترتب فتكون اجناسا
مفردة وانواعا مفردة وقد تترتب فتحصل مراتب ثلث لكن الاجناس تنتهي في طرف التصاعد والا لتركب
الاشياء من اجزاء غير متناهية فيتوقف تصورها على اخطارها بالبال وهذا انما يتم في الماهية المتصورة
والا فلا يجوز ان يكون الاجزاء الغير المتناهية موجودة بوجود واحد على ان تصور الماهية لا يتوقف على
اخطار الاجزاء بالبال بل لا يتوقف الا على تصورها كما سبق وايضا لو لم تنته وجب ترتب العلل والمعلولات
وهو غير لازم وانما يلزم لو كانت الفصول والجنس مرتبة وليس كذلك اذ كل فصل هو علة وليس تحت الجنس علة
لفصل آخر والانواع تنتهي في طرف التنازل والا لكان كل نوع تحته نوع فلا يتحقق شخص فانه لو تحقق لزم انتهاؤها

به واذا لم يتحقق الشخص لم يتحقق تلك الانواع ضرورة ان وجودها لا يكون الا في ضمن الشخص فان كل موجود في
الخارج شخص ففرض وجودها غير متناهية يستلزم عدمها **قوله** واما الى ماذا ينتهي في التصاعد او في التنازل
اقول هنا بحثان احدهما البحث عن كمية الاجناس المتوسطة وماهياتها ولوازمها وثانيهما البحث عن كمية
الاجناس العالية وماهياتها واحكامها وليس شيء منهما من المنطق لان بحثه في المعقولات الثانية وذلك بحث
في المعقولات الاولى والشيخ اعرض بذلك عن المنطقيين حيث تعرضوا لاحدهما دون الآخر كان هذا مهما وذاك
غير مهم ففرق الشارح بينهما بما يتوقف على تقديم مقدمتين احديهما ان الاجناس المتوسطة والسافلة لا تنضبط
بل لا تتناهى في جهة العرض لكونها انواعا للجنس ويجوز ان يكون مقولا على كثيرين لا نهاية لها الا في جهة الطول
لما ثبت من وجوب انتهائها الى الاشخاص واما الاجناس العالية فهي منضبطة منحصرة بحكم الاستقراء وثانيهما ان الصناعة
اما علمية وهي التي المقصود منها العلم كالحكمة الالهية واما عملية وهي ما المقصود منها العمل كالطب والواجب على العالم
بقواعدها اذا حاول التدوين فيها والتحقيق لمباينها ان يبحث عما يتوقف عليه العمل لكن بشرط ان يكون الموقوف عليه مضبوطا
فلا يجب تحصيل الحكمة الا بقدر الطاقة الانسانية ثم لما كان المنطق علما آليا متعلقا بالاعمال الفكرية وكان المطلوب
منه اما اقتناص المطالب التصورية او التصديقية وذلك لا يتم الا بالنظر في المطلوب التصوري انه من اي مقولة
هو واجزاؤه من اي المقولة تجب ان يحصل وفي المطلوب التصديقي ان حده من اي مقولة فلا بد للمنطقي ان يحقق معاني المقولات
العشر بخلاف الاجناس المتوسطة والسافلة اما لعدم انضباطها او لاستغنائه عنها بواسطة اشتمال الاجناس العالية
عليها **قوله** كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو **اقول** الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له اما ان يكون مقولا
في جواب ما هو او لا يكون والمقول في جواب ما هو اما تمام ماهيته مطلقا او تمام ماهيته المشتركة وغير المقول في جواب
ما هو اما داخل في جواب ما هو او خارج عنه والذاتي الخارج عن المقول في جواب ما هو اما ان يكون خارجا عن تمام الماهية
مطلقا وهو محال والا لم يكن تمام الماهية تمام الماهية او يكون خارجا عن تمام الماهية المشتركة فيكون مختصا ببعض
الماهية المشتركة فانه لو كان مشتركا لم يكن ما فرض تمام المشترك تمام المشترك فيكون مميزا لذلك البعض عما يشاركه
فيكون فصلا والداخل في جواب ما هو اما ان يكون مقولا في جواب ما هو فهو لا يجوز ان يكون تمام الماهية مطلقا بل
لا يكون الا تمام الماهية المشتركة واما ان لا يكون مقولا في جواب ما هو فهو فصل لان ذلك المقول في جواب ما هو
في المقول في جواب ما هو ليس الا تمام المشترك فالجزء الذي يكون غير مقول لا يكون مشتركا والا لم يكن تمام المشترك
تمام المشترك فيكون مختصا بالبعض فصلا له والى هذا اشار بقوله وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور وفيه نظر

لانه انما يتم لو كان المقول في جواب ما هو لا بد ان يكون مشتملا على مقول في جواب ما هو وهو ممنوع سلمناه
لكن لا نسلم ان الجزء الغير المقول في جواب ما هو لو كان مشتركا لم يكن تمام المشترك وانما يلزم
ذلك لو كان خارجا عن تمام المشترك ولم لا يجوز ان يكون داخلا فيه على ان الداخل في جواب ما هو يمتنع ان يكون مقولا
في جواب ما هو على تقدير ان لا يكون مقولا في جواب ما هو وان اختلفت المقالات لم يلزم المطلوب اذ المطلوب
انحصار الذاتي بالقياس الى ماهية في النوع والجنس والفصل وانما قال في الوجود او في جنس نعم متأخروا المنطقيين
ان ذلك يجوز ان يتركب الماهية كالجنس العالي والفصل الاخير من امرين متساويين او امور متساوية وكل منها
فصل مع انه لا يميز الماهية عن المشاركات الجنسية قال الشارح الفصل قد يكون خاصا بالجنس فلا يكون ذلك
الفصل الا في ذلك الجنس كالحساس فانه لا يوجد الا في جنس الجسم النامي وقد يوجد لغيره كالناطق فانه يوجد
لحيوان والملك ايضا والاول يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في الوجود اذ ليس موجود آخر يشتمل على ذلك الفصل
فصلا والثاني يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس لا في الوجود اذ من الموجودات ما يشتمل على ذلك الفصل
ثم ليس موجود يندرج تحت ذلك الجنس غير تلك الماهية يوجد ذلك الفصل فيه فهو يميزها في الجنس فقط وفيه نظر
لان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات
ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق وفي كلام الشيخ دلالة على ذلك حيث لم يقل عن كل
ما شاركها في الوجود بل عما شاركها والاولى ان يقال لما لم يكن اللازم من الدليل الا ان المميز فصل وليس فيه
ان التمييز لا بد ان يكون في جنس لم يعتبر في الفصلية الا مطلق التمييز واما انه هل يجب ان يكون التمييز عن المشاركات
الجنسية او يجوز ان يتركب ماهية من امرين متساويين فذلك بحث لا تعلق له بالمنطق ويؤيده ما قال بعد هذا
الكلام ما فصل من ان السؤال باي شيء لا يجب ان يكون التمييز عما شاركه في الجنس بل اعم من ذلك حتى يصح عما
شاركه في الشيئية كما تقال اي شيء هو وما يجب الشيئية كما يقال اي جوهر او اي جسم واعلم ان الشيخ في الشفاء
اورد القسمة هكذا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما
ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم
الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون
فصلا ويرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمه
ذاتي اعم كما اذا تركب ماهية من امرين متساويين او امور متساوية كالفصل الاخير واما ثانيا فلجواز ان يكون

مساويا لا اعم ولهذا غير الامام القسمة الى ان قال الذاتي الذي لا يصلح ولا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو
اما مساو او اخص والظاهر من كلام الشيخ ما فهمه فانه لما لم يعتبر قسمة المساو واتفق السؤال رسم الفصل بانه
المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه ولما اخذ الفصل في الكتاب اعم منه حتى لم يعتبر فيه
الا التمييز سواء كان في الوجود او الجنس دل الكلام على امكان فصل لا يميز عن المشاركات الجنسية فكأنه
جوز ههنا تركب الماهية من امرين متساويين فاذا كان مساويا لاعم الذاتيات يكون مميزا له عن مشاركاته
في الجنس بل في الوجود واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس والى ذلك اشار بقوله وزعمهم
على ذلك بتجويز تركب اعم الذاتيات فان المساوي لاعم الذاتيات لا بد ان يكون فصلا فهو يكون مركبا لا من
الجنس والفصل بل من فصلين متساويين مساويين له قال الشارح هذا غير مطابق لما في الوجود ولا لاصولهم
التي بنوا عليها اما انه غير مطابق لما في الوجود فلان تلك الماهية لو وجدت لكان كل من ذاتياتها فصلا مميزا
لها والتالي باطل اذ هي لا تشارك شيئا من الموجودات في شيء ومنها يكون ممتازة لذاتها عن اغيارها فالماهيات
البسيطة فانها لما لم تشارك الموجودات في ذاتي امتازت بنفسها فكما انها لا تحتاج الى مميز لم يكن لتلك الماهية في
حد ذاتها حاجة الى مميز واما انه غير مطابق لاصولهم فلان من اصولهم ان الفصل محصل لطبيعة الجنس ومنها ان
الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم ومنها ان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا الى غير ذلك
وكله ينافي ذلك الاحتمال واعلم ان ما ذكره ايضا آخر طيفا وهو ان اعم الذاتيات يمكن ان لا يدل على الماهية
المشتركة ولا يلزم الخلف لجواز ان لا يكون تمام المشترك بل بعضه **قوله** وعرض الشيخ في التلفظ **اقول** اي لما
قال الشيخ ان اي شيء انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية تنبيها على ان المذكور في الجواب
لا بد ان يكون مميزا للماهية عن جميع الاشياء على ما توهم من ان اي انما يطلب به التمييز العام عن جميع الاشياء وذكر
ان مراده ان ههنا شيئا وهو ان الطالب عن الماهية بانها اي شيء ولم يعلم منها الا كونها شيئا وهو من العوارض لا من
المقومات فهو يطلب ما وراء الشيئية وما وراء الشيئية هو تمام الماهية فالمذكور في الجواب لا بد ان يكون جميع
مقومات الماهية حتى يكون جواب اي شيء وجواب ما هو واحدا قال الشارح المراد ههنا ليس الا ان اي شيء
يطلب التمييز عن جميع المشاركات في الشيئية من غير ملاحظة ان الشيئية من المقومات او العوارض فهو لا يطلب الا
ما به الامتياز في معنى الشيئية واما ان المطلوب تمام الماهية فهو ليس بمقصود ههنا لان الكلام في الفصل وفي هذا
الكلام نظر اما اولا فلان المطلوب باي لا يجوز ان يكون التمييز عن جميع المشاركات في الشيئية والا لم يكن الفصل البعيد

مقولا في جواب اي شيء فلا يكون فصلا واما ثانيا فلان الامام ما اورد ذلك الا لتوجيه كلام الشيخ والاعتراض
عليه وتوضيحه الفرق بين قول القائل اي شيء هو واي جسم واي حيوان وان كان لطلب المميز في جميع
الصور فان مراتب المطلوب ههنا مختلفة كاختلاف مراتب المطلوب في السؤال بما هو فان القائل اي حيوان
هو قد علم الحيوانية وطلب ما وراء الحيوانية فلا يجب ولا يحسن في الجواب الا الناطق والقائل اي جسم هو قد علم الجسمية
وطلب ما وراء الجسمية من الفصول اذ ذو نفس حساس ناطق ان كان السؤال عن الانسان والقائل اي شيء
لم يعلم الا الشيئية فهو طلب ما وراء الشيئية وهو تمام الماهية فلا يبقى فرق بين هذا السؤال وبين السؤال بما
وكيف يمكن التسوية بين قول القائل اي جسم هو واي حيوان هو واي شيء هو في انه طالب لتمييز المطلق والحاصل
ان اي ان اضيف الى شيء او موجود فهو طالب لجميع المقومات وان اضيف الى مقوم فهو طالب لباقي المقومات
فالمطلوب منه مختلف فلا يصح ان يراد به مطلق التمييز والحق في الجواب ان يقال السائل بأي طلب الشيخ في
الشفاء يطلب ما به يمتاز الشيء عن بعض الاغيار ولا يكون مقولا في جواب ما هو ثم ان السؤال به لو كان عن الذاتيات
فجوابه الفصل وان كان عن العرضيات فجوابه الخاصة ثم ان الفصول مختلفة قربا وبعدا اختلف الجواب عن اي
فاذا قيل اي شيء فالمطلوب ما به الامتياز في معنى الشيئية فقط فيصلح الجواب اي فصل كان قريبا او بعيدا واذا قيل
اي جسم هو لم يصلح الجواب الا ما يميز الانسان في الجسمية كالنامي والحساس او الناطق واذا قيل اي حيوان هو لم
يصح الجواب الا الناطق فهو المميز للانسان في الحيوانية واما ان المطلوب بأي الا جميع المقومات او بواقيها
فخروج عن العهد والوضع **قوله** واما قوله الفصل مقوم لحصة من الجنس **اقول** الفصل له نسبة الى الجنس
بالتقسيم ونسبة الى النوع بالتقويم ونسبة الى الحصة بالتقويم ايضا لكن بمعنى آخر فانه مقوم للنوع بمعنى انه مقوم لماهيته
ذاتي له ومقوم لحصته لا بمعنى انه مقوم لماهيته بل بمعنى انه مقوم لوجوده فانه اذا قارن الجنس حصصه وعلة لوجوده
الجنس لا مطلقا بل للقدر الذي هو حصة النوع ثم ان لا قران الفصل بالجنس حكمين التقويم والتمييز فان الحيوان
اذا تقوم بالناطق حصة للانسان تميز عن حصص سائر الانواع **قال قيل** التقويم ان كان بعد التمييز فلابد له
من تميز آخر غير الفصل سابق عليه وان كان قبله فهو لا يقوم وجود الحصة بل طبيعة الجنس فهو لا يوجد الا مع الفصل
وهو محال **اجاب** الشارح بان التمييز بعد التقويم لان التميز حال الحصة بالقياس الى غيرها من الحصص والتقوم
حال لها في نفسها وما بالذات اقدم مما بالغير وحينئذ يقال لا نسلم ان التمييز لو كان بعد التقويم لم يقوم الفصل
الحصة فان الحصة تحصل بمقارنة الفصل فاذا كان علة لوجودها لم يبطل ان يكون علة تميزها **قال**

اشارة الى الخاصة والعرض **اقول** المحمول العرضي اما خاصة او عرض عام لانه اما ان يكون عارضا
لكلي واحد او لاكثر والاول الخاصة والثاني العرض العام وقوله سواء كان نوعا اخيرا او غير اخير
اشارة الى فساد قول من اوجب ان يكون الخاصة للنوع الاخير او عرفها على وجه يختص بالنوع ويحمول
على اشخاص نوع واحد في جواب اي شيء هو في عرضيته لانه يخرج حينئذ خاصة الجنس العالي عن التعريف وقوله
سواء عم الجميع او لم يعم اشارة الى بطلان قول من خص اسم الخاصة بالخاصة الشاملة اللازمة وجعل القسمين
الباقيين اي الشاملة الغير اللازمة وغير الشاملة من العوارض العامة واما قول الشارح منقسم الى الاعراض
غير موضوعاتها او الى عرض غير موضوعه الا ان المراد بالموضوع
فانه اذا قيس المحمول العرضي الى موضوع فان لم يوجد في غيره فهي الخاصة بالقياس اليه وان وجد في غيره فهو
العرض العام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا لان هذا الفن لا ينظر في الجزئيات الحقيقية لتغيرها وعدم
ما يندرج تحت الضبط وليس العلم بها من حيث انها جزئيات يفيد علما حكميا وافضل الخواص الخاصة الشاملة
اللازمة وقوله واختص به ليخرج الخاصة الاضافية فانه قد يطلق الخاصة على ما يختص بالقياس الى بعض ما عداه
وتسمى اضافية وربما حذف لفظ العام عن العرض العام فظن بعض المنطقيين ان هذا العرض هو العرض المقابل
للجوهر وليس كذلك فان المراد بالعرض هنا العرض للشيء وهو ما يوجد خارجا عن الموضوع اي مقتصرا في انتسابه هذا
العرض على وجوده والموضوع اعم من ان يكون عارضا لغير ذلك الموضوع او لا فهو مرادف للعرضي والخاصة تطلق
على ما يكون مع ذلك مساويا للموضوع والعرض والخاصة بهذا الاصطلاح انما يكون في علم الجدل فهو آلة ولم يعرفوا
بين ما يوجد للموضوع وفي الموضوع ومن لم يعرف هذا القدر من المنطق كان من تخليط المنطقيين لا محالة وقد يجتمع
الكليات في شيء واحد كاللون فانه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه وهو انه نوع اضافي له هذا
اللون بوجه وهو انه الجنس اليه نوع حقيقي وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وهذا المثال ليس بصحيح في بعض الصور
فان الكثيف هو الذي لا يتأذى منه النور وما انه يكون ملونا فخارج عنه الى غير ذلك الا انه لا مناقشة في الامثلة
ودلالة الاستقراء على الفرق المذكور بين الاشارة والتنبيه ممنوعة فانا لا نحتاج في الحكم بان المقوم لما كان
يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم يسمى عرضيا والا في الحكم بان المحمول الذي ليس بمقوم والا لازم هو ما يجوز ان يفارق وغير
ما لا يعد كثرة في هذا الباب الى تجشم كسب حد به وينظر في تصور الزمان ومباحثه وكرية الافلاك وعددها
واكثر مباحث العلل والمعاولات وغيرها مما لا يحصى الى تجشم كسب مع انه سمي الاول اشارات والثاني تنبيهات

والنوع الاضافي لا بالقياس الى ما تحته من حيث انه نوع اضافي بالقياس الى ما فوقه فتأمل فيه نظر لان اعتبار مفهوم الكلي
في حده وهو مشتمل على النسبة الى ما تحته وقد سبق ذلك **قوله** وهذا هو الحد الناقص **اقول** انما جعل هذا حدا والثاني رسما
لان كون القول بحيث يقوم مقام الاسم المطابق امر خارج عن الحد ولا اقل من كون الاسم المطابق خارجا عنه
والحد التام والناقص يشتركان في ان كلا منهما تعريف بالذاتيات ويختلفان بان التام يشتمل على جميعها والناقص على
بعضها والمساواة ان اعتبرت في مطلق التعريف فلا بد ان يعتبر في الرسم ايضا مع ان الشارح لم يعتبره في الرسم
الناقص على ما يجيء وان لم يعتبر فيه فالذي اوجب في الحد الناقص دون الرسم الناقص واما ان اسم الحد واقع على
التام والناقص بالاشتراك فهو باطل لما ظهر من ان صدقه عليهما بالمعنى والفرق بان التام يدل على الماهية بالمطابقة
دون الناقص لا يفيد الاشتراك بل هو اشتراك المختلفات في امر ذاتي ثم اطلاق اسم الحد عليهما متفاوت بالقوة والضعف
فيكون مقولا بالتشكيك كما في الحدود الناقصة وليس اسقاط بعض الذاتيات من الحد التام الا كاسقاط بعضها من الحد
الناقص **هذا اعتراض** الامام بان القول المشتمل على الذاتيات المميز من الغير قد لا يتضمن كل الذاتيات كقولنا الانسان جسم
ناطق فانه ليس تعريفا رسميا لان الرسم تعريف بالخارج فهو حد ناقص فالحكم بوجوب اشتماله على كل الذاتيات يكون
مستدركا **اجاب** الشارح بان الحد اذا اطلق غير مقيد لا يراد به الا الحد التام الحقيقي ودار عليه الشيخ في
هذا الفصل واعترض ثانيا ناقلا من الحكمة المشرقية بان الحد قد لا يتركب من الجنس والفصل فان الماهيات المركبة
منها ما يتالف اتفاقها من الاجناس والفصول فلا بد ان يكون حدودها مشتملة عليها ومنها ما يتركبها على غير ذلك النحو
فحدوده تركيبها لا من الاجناس والفصول لا يستغنيها بل من اجزائها المقصود ومن التحديد ان يدل على الماهية بحيث
يحصل في العقل صورة مطابقة لها فلا عليك بعد ان تفعل هذا ان لا تورد الجنس والفصل فيما لا يمكن ان تورد مثل
حدك الجسم المأخوذ مع البياض بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده للجسم فانك اذا فعلت ذلك فقد
دللت على حقيقة الشيء وامثال هذا المركب كثيرة وربما يقع تركيب الشيء مع احدى علله اما الفاعلية فمثل العطاء
فانه اسم للفائدة مقرونة بالفاعل واما المادية فمثل الغرة فانه اسم للبياض المقرون بموضع معين وهو جبين
الفرس واما الصورية فكالافطس فانه اسم للانف المقعر واما الغائية فكالخاتم فانه اسم للحلقة تزين بها
الاصبع وقد يقع التركيب مع المعلول كالخالق وقد يكون التركيب من اشياء والاخيرة منها اما متشابهة كالعدد او غير
متشابهة كالبلقة واجزاء السرير وبالجملة المركب من الاجزاء الغير المحمولة اذا اورد في تعريفها تلك الاجزاء
فلذلك انه يحصل في العقل صورة مطابقة له فيكون حدا مع عدم اشتماله على الجنس والفصل اجاب الشارح بان

التركيب اما في العقل فقط او في الخارج والعقل والتركيب العقلي المحض لا يكون الا من الجنس والفصل وكل مركب خارجي
فهو مركب عقلي [illegible] العقل فلا بد من استمال حدوده على اجزائها التي هي
حدود واما ان كانت مركبة او رسومها ان كانت بسيطة **كما حققت** وما يكون التركيب في العقل ولا يكون من الجنس
والفصل فان العقل اذا ركب ماهية من المقولات العشر مثلا لم يكن ذلك التركيب من الجنس والفصل وهو مركب عقلي
فنقول الكلام في الماهيات الحقيقية فانها اما ان تكون بسيطة او مركبة والبسيطة اما ان تكون مركبة في العقل فلا
ان تكون مركبة من اجزاء محمولة هي الجنس والفصل لان تلك الاجزاء تتحد مع تلك الماهية وجودا او تغايرها مفهوما وذلك
للحمل الا حدا واما ان لا تكون مركبة في العقل والبسائط الخارجية المركبة في العقل تسمى ذوات الماهيات بناء على ما تقرر
من ان الماهية كثيرا ما يطلق على الماهية المركبة في العقل فحيث اطلق الشيخ الماهية في جهة الحد دل على تخصيص الحد بذوات
الماهيات فلا اشكال ومن الناس من زعم ان كل مركب فهو مركب من الجنس والفصل اما المركب العقلي فظاهر واما المركب
الخارجي فلاندراجه تحت جنس من الاجناس العشرة واذا كان له جنس كان مشتملا على الجنس والفصل وتركيبه من الاجزاء
الغير المحمولة لا ينافي تركيبه من الاجزاء المحمولة فان العدد مثلا مع كونه ذا اجزاء غير محمولة مركب ايضا من الاجزاء المحمولة
فانه مندرج تحت مقولة الكم فهذا انه كم مركب من الوحدات والبيت مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم فاذا كان تمام
حقيقة المركب مجموع الجنس والفصل فتمام حقيقته تمام حده وهذا **فيه نظر** لان المركب اذا تركب من الاجزاء الغير
المحمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها في العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل فالقول الدال على مجموع تلك الاجزاء
لا بد ان يكون حدا تاما لتمام الاجزاء المحمولة ان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منه صورة مطابقة للماهية ضرورة
ان الصورة المطابقة هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد فهي تلك الاجزاء
بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الامر الزائد ان دخل في حقيقته يكون الحد التام في حقيقة المركب
قابلا للزيادة والنقصان وهو محال وان لم يكن له دخل في الحقيقة لزم اعتبار الامر الخارجي في الحد التام هف
والحاصل ان مجموع الاجزاء الغير المحمولة تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء
محمولة مغايرة لتلك الاجزاء بوجه ما لكان مجموعها ايضا تمام حقيقة المركب في العقل فيكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان
في العقل وانه محال **لا يقال** المركب من الاجزاء الغير المحمولة يلتئم من جزء يخصه كالجزء الاخير ومن جزء
مشترك بينه وبين غيره والجزء الخاص اذا اشتق يكون فصلا والعام اذا اشتق يكون جنسا فكل مركب
خارجي اذا اعتبر بالقياس الى العقل يكون مركبا من الجنس والفصل **لانا نقول** الاشتقاق يخرج الجزء عن

لانه اعتبار الجزء مع نسبة هي خارجة عن مفهوم الكل ضرورة خروج النسبة بين الشيئين عنهما والجزء
مع الخارج خارج نعم انما يصح الحمل فقط فقد بان ان الماهية المركبة من الاجزاء الغير المحمولة لا يجوز ان يكون
مركبة من الاجزاء المحمولة بالعكس بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطة **قوله** واذا كانت الاشياء
التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة **اقول** هذا لا يستلزم امكان ان لا يكون المقومات معدودة بل الكلام
انما هو مبني على التقدير الواقع ويمكن ان يقال الذي ثبت بالبرهان امتناع تركب الماهية المعقولة من اجزاء
لا تتناهى يجوز تركب الماهية الغير المعقولة منها فلهذا قدر ساق المقومات ثم خرج من عبارة الفصل ثم نقل انه
ذكر في مطلعه ان التحديد لا يحتمل الا عبارة واحدة واكده بقوله لم يمكن ان يوجز ولا ان يطول ثم جوز التطويل
وسلم ان ذلك الايجاز ليس بمحمود ويمكن ان يتفصى عنه بان المراد التنبيه على فساد قول من يقول الحد قول وجيز
يدل على جميع المقومات فانهم ان ارادوا بذلك الوجازة من حيث المعنى فالحد لا يقبل الوجازة والاطناب بحسب المعنى
واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يوجز ويطول وغاية الوجازة ايراد اسم الجنس القريب والفصول لكنها ليست
وجازة في المعنى فان اسم الجنس يدل على كل واحد واحد من المقومات المشتركة وان ارادوا الوجازة من حيث
اللفظ فهو ايضا باطل لانه لو فرضنا ان يتحد معناه وسموه باسم وياتي بدل اسم الجنس بحده لم يخرج عن كونه حدا
مع انه لا وجازة ههنا وبهذا يندفع التناقض ثم لما اشار الى زيف مقالتهم صرح به وقال ثم قول القائل الحد
قول وجيز وتقريره ان الوجازة اضافة غير محدودة فقد يكون الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس
الى غيره واستعمال الامور الاضافية في تحديد الامور الغير الاضافية خطأ على ما ذكروا في كتاب الجدل **فكيف**
الحد مضاف الى المحدود وكيف لا يكون اضافيا **اجاب** الشارح بان هذه الاضافة خارجة عن ماهية الحد ومن
جعل الوجيز جزءا من حده جعلها داخلة في الحد **وفيه نظر** لان المحدود ههنا مفهوم الحد لا ما صدق عليه الحد
ولا شك ان الاضافة داخلة في مفهومه بل **الجواب** الحق ان الوجازة اضافة الى غير المحدود والحدية
اضافية الى غير المحدود واضافته الى المحدود لا ينافي كونه غير مضاف الى غيره وهو المراد بانه غير اضافي **قوله**
اشارة الى الرسم **اقول** عرف الرسم بانه قول مؤلف من اعراض الشيء وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع
فقوله من اعراضه وخواصه يخرج الحد التام والناقص وقوله تخصه بالاجتماع اشارة الى الخواص المركبة فانا
نعرف المرسوم بالاجتماع وهذا رسم الرسم لانه تعريف بالاخص لخروج الرسم التام منه وقد شرط المساواة
في الحد دون الرسم الا انها من شرائط جودته فانه لو كان اعم تناول ما ليس منه ولو كان اخص لم يطلق على ما هو

منه ولعل هذا اجوز الرسم بالاعم والاخص الا انه لا يكون جيدا والفرق بينه وبين الحد بما ليس بظاهر واورد
الامام الاشكال على شرطه المساواة بان مساواة اللازم لا تعرف الا بمعرفة الملزوم فلو عرف الملزوم
به دار واجاب بان الامور التي يرسم بها ليست مساوية للمرسوم حتى يتوقف العلم بمساواتها على العلم
به بل المجموع هو المساوي ونقل الشارح الكلام الى المجموع المساوي واجاب عنه بان الشرط ليس هو العلم
بالمساواة بل نفسها ثم فصل ذلك بان المعرف اما ان يعرف لنفسه او لغيره وايا ما كان لا يحتاج طالب المعرف
الى تقدم العلم بالمساواة اما اذا عرف لنفسه فلانه اذا حصل لوازم وعوارض وانتقل من بعضها الى
المطلوب علم انه مساو له واما اذا عرف لغيره فيكفي في تعريفه ان يعلم هو المساواة واما الغير الطالب
فينتقل ذهنه الى المرسوم من غير تقدم العلم بالمساواة وفي قوله وهو مشتمل على قرينة عقلية **نظر** لان القرينة
العقلية اما ان تعتبر في تعريف الفصل ولا تعتبر وايا ما كان لا يكون التعريف به حدا ناقصا اما اذا لم يعتبر
فلانه لا يكون حينئذ تعريفا على ما ذكره واما اذا اعتبر فلان القرينة خارجة عن الماهية والمركب من الداخل
والخارج لا يكون حدا فضلا عن كونه ناقصا وكذا في قوله وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرد انها لا زكا
يتعلق بالصناعة تاليف المفردات كذلك يتعلق بها تحصيلها وقد ذكر فيما قبل ان النظر بالمعنى الثاني يحتاج
في جزئه الى المنطق الا ان يقال بانه لا امتناع التعريف بالخاصة وحدها والفصل وحده تام لان الاشتغال
من الحدود والرسوم صناعي فلا بد ان يكون مركبة على ما مر في اول الكتاب واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس
اولا لان اللوازم والخواص لا تدل الا على شيء ما يستلزم تلك اللوازم ويختص تلك الخواص بها فالضاحك
والكاتب شيء له الضحك والكتابة واما ان ذلك الشيء اي شيء هو حيوان او انسان فلا يعلم الا بقرينة مخصصة فاذا
ذكر الجنس علم اصل الذات وخصصه تلك اللوازم والخواص واعلم ان الواضع ربما يتصور الاشياء
بوجوه ومعان ويضع بازاء تلك المعاني والوجوه الفاظا ثم ان لتلك الاشياء حقائق وماهيات في نفس الامر
فتعريف الشيء بما وضع عليه اللفظ حد بحسب الاسم وبتلك الحقائق الثابتة في نفس الامر حد بحسب الحقيقة وقد يتصور
الواضع حقيقة الشيء ويضع لها اللفظ وحينئذ يكون الحد بحسب الاسم والماهية واحدا وكما ان للماهية لوازم
وخواص واذا عرفت بها كان رسما بحسب الماهية كذلك المفهوم قد يكون له لوازم وخواص اذا عرف بها
كان رسما بحسب الاسم ولما كان المهندس لا يعلم حال زوايا المثلث الا بعد العلم بحقيقته كان تعريف المثلث بكل
زواياه لا يكون رسما بحسب الحقيقة بالقياس اليه لان العالم بحقيقة الشيء لا فائدة له في رسمه نعم يجوز ان يكون

وهما له بحسب الاسم فانه ربما لم يتصور مفهوم المثلث وكان مفيدا له في معرفة المفهوم قوله واللفظ
المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له بقرينة تقتضي العدول عنه اقول اي لما وضع له الى الغير
من شبه كما يقال زيد اسد في الشجاعة فقوله في الشجاعة قرينة التجوز او شبهه كقوله واسأل القرية فنسبة
السؤال الى القرية قرينة المجاز او امر عقلي كما يقال رايت اسدا في الحمام فالعقل ينتقل الى التجوز من قرينة
الحمام ونحو قال بان ذلك الاطلاق في المجاز كثيرا ما يكون مستمرا اي مشهورا وربما لا يلاحظ فيه الحقيقة بناء
على الشهرة كانه صار في ذلك المعنى المجازي حقيقة وفي الاستعارة يكون مستبدعا اي لا يكون مشهورا فلابد
من ملاحظة الحقيقة فيه وانت خبير بان هذا الفرق فيه ركاكة وسماجة والاولى ان يقال اللفظ المستعمل في معنى
اما ان يكون موضوعا له سواء كان وضعا اولا او ثانيا او لم يكن موضوعا فان كان موضوعا فاما ان يحتمل معنى
آخر اولا فان لم يحتمل سمي اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى نصا وان احتمل معنى آخر فاما ان يكون هذا الاحتمال مرجوحا
بالنسبة الى احتمال المعنى الاول او مساويا او راجحا فان كان الاول سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول ظاهرا
وان كان الثاني سمي مجملا وان كان الثالث سمي مأولا مثال النص الانسان والظاهر لفظ الكلام بالنسبة الى
الكلام الملفوظ والمأول لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام النفساني والمجمل كلفظ العين بالنسبة الى الباصرة
والفوارة والمجاز كلفظ الخمر بالنسبة الى العصير باعتبار المآل والمستعار كلفظ الاسد بالنسبة الى الرجل الشجاع
والشيخ رديه بالالفاظ الثلاثة النص والظاهر جواز استعماله في التعريفات ايضا وانما قال من القبيح غير حاكم
بعدم الجواز لان ما يدل عليه بالالفاظ المجازية والغريبة لو اجتمع شرائط التعريف لم يكن فيه خلل من حيث
المعنى الا انه لما كان يحوج الى الاستكشاف كان قبيحا وفيه اشارة لطيفة الى انه ان كان هناك قرينة دالة
على المراد ولم يقبح من حيث اللفظ ايضا اذ القبح انما يكون لاجل الاحتياج الى الاستكشاف قوله والثاني يقتضي
ان يكون له تقدمات وجه هذا بان ا مثلا اذا توقف على ب وب على ج وج على ا يلزم ان تقدم ا
على نفسه بتقدمين لان ا يتوقف على ب وب على ا فيتوقف ا على نفسه وايضا ا يتوقف على ج وج
على ا فيتوقف ا على نفسه بحسب كل توقف يحصل له تقدم على نفسه وهذا انما يتم في الدور بمراتب اما
ان في الدور بمرتبة واحدة ايضا تقدمين لان ا متقدم على نفسه وب ايضا متقدم على نفسه وهذا
لا يطابق الشرح لانه اوجب ان يكون لشيء واحد تقدمات لا لشيئين واجيب بان المراد استلزام
الدور والتسلسل يكون هناك لشيء واحد تقدمات على نفسه فان ا لما توقف على ب وب على توقف

ا على نفسه ثم نفس ا توقف على ب وب على ا فيتوقف نفس ا على نفسه ثم نفس نفس ا يتوقف على ب
وب على ا فيتوقف نفس نفس ا على نفسه وهلم جرا الى ان يتعدد النفوس الى غير النهاية وهذا آت في
تعريف الشيء بنفسه فان ا اذا توقف على نفسه كان نفسه ايضا يتوقف على نفسه ونفس نفسه ايضا يتوقف
على نفسه وهلم جرا فهو ايضا يقتضي ان يكون للشيء تقدمات على نفسه الى غير النهاية والفرق لا يكاد يظهر الا
ان يحمل على الدور بمراتب قوله واورد الامام على مثل التعريف بالمساوي في المعرفة بتعريف الزوج بما ليس
بفرد الاشكال من وجهين احدهما ان التقابل بين الزوج والفرد تقابل العدم والملكة والملكة اعرف من
العدم فلا يكونان متساويين في المعرفة وثانيهما ان الزوج معرف بما ليس بفرد وما ليس بفرد سواء كان الفرد
وجوديا او عدميا يتوقف تعقله على تعقل الفرد فلا يكون مساويا له في المعرفة اجاب الشارح عن الاول
بان الزوج والفرد وان كانا كذلك بحسب الحقيقة الا انهما ضدان في المشهور والتمثيل انما هو مبني على الشهرة
وبه يظهر الجواب عن الثاني لان تعريف الزوج لما كان بما ليس بفرد وكان الفرد ايضا في تعريفه وهو مساو له
في المعرفة بحسب الشهرة فيكون تعريفا بالمساوي اذ التعريف بالمساوي اعم من ان يكون المساوي نفس المعرف
او جزؤه فكان في تعريف الشيء بنفسه واما ان تعقل المعرف موقوف على تعقل الفرد فلا ينافي في ذلك انما المنافي توقف
تعقل المعرف والمثال المشهور هنا ان الانف الافطس يوصف به الانف تارة وصاحب الانف
اخرى فهو مقول بالاشتراك على معنيين وقد وقع في عبارة القوم انه انف ذو تقعر او ذو التقعر في الانف
حتى يكون المعنى الاول صفة للانف والمعنى الثاني صفة للرجل وتعريف الافطس بالانف والاخير مع الانف بانه فيه
غير جائز اما الاول فلان معنى الانف الافطس يكون حينئذ انف هو انف ذو تقعر وهذا تكرار لا فايدة فيه واما
الثاني فلانه يكون معناه انف ذو تقعر في الانف فيلزم ان يكون للانف انف وهو محال اللهم الا والتقعر في الانف
هو صاحب الانف والافطس بهذا المعنى ليس عرضا ذاتيا للانف فلا يمكن اخذه في تعريف الافطس الذي هو
عرض ذاتي والا لكان معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف فقد بان ان ما ذكروه من المعنيين يمتنع ان يكون
معنى الافطس الذي هو عرض ذاتي وحده الذي الصحيح ان يقال الافطس ذو تقعير مختص بالانف او لا يكون الا
للانف فيكون معنى الانف الافطس انف ذو تقعر لا يكون الا في الانف والافطس بهذا المعنى لا يوصف الرجل
به والا لكان الرجل ذو تقعر لا يكون الا للانف فيكون ذا شيء لا يكون ذلك الشيء ثابتا له وهو محال فاعلم
ان الفرق بين الانسان الحيوان وبين الانف الافطس في اشتمال الحد الاول على التكرار الحاجي الثاني

على التكرار الضروري ليس بمتعين اذ التكرار في الاول كما كان بالنظر الى السؤال والتركيب الواقع
فيه كذلك في الثاني فانه لو لم يجمع في السؤال بين الانف والاذن فلما وقع تكرار في جوابه والحق ان الشيخ
لم يفرق بين التكرار الحاجي والضروري بل سلك بهما في مسلك واحد فقال ربما يسهون فيكررون
من غير حاجة وضرورة وتلك الحاجة والضرورة كما في المركبات والاضافيات الا ان ضرورة التكرار
بحسب الذات كما في الاضافيات وبحسب الغير كما في المركبات قوله والحق ان الصدق اقول تعريف
الخبر بالصدق والكذب تعريف دوري لانهما عرضان ذاتيان للخبر خارجان عنه وانما اورده في تعريفه تفسير اسمه
وتعيين معناه من بين سائر المركبات فان لنا اقوالا يصح ان يقال لها انها صدقت او كذبت واقوالا لا يصح فيها
ذلك كالتمني والترجي والاستفهام وغيرها وسائر تلك الاقوال وهذه الاقوال واضحة حاصلة في العقل الا انما
التبس بعضها ببعض حتى اذا اطلق لفظ الخبر لم يتعين مفهومه ولم نعلم انه يطلق على اي معنى من تلك المعاني فاعلم
انه في العقل ولما كان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فهما اعرفان منه ومخصصانه عن الاقسام وهما
لا يحتاجان الى التعريف لوضوحهما عند العقل غاية ما في الباب ان معرفتهما موقوفة على معرفة ماهية الخبر لكنها
ايضا حاصلة في العقل وحينئذ لا يلزم الدور وانما يلزم لو احتاج الصدق والكذب الى البيان بلفظ الخبر والحاصل
ان لمعنى الخبر اعتبارين الاول من حيث هو هو والثاني من حيث انه مدلول لفظ الخبر فمعرفة الصدق والكذب موقوفة
على معرفة معنى الخبر من حيث هو هو ومعنى الخبر من حيث هو مدلول الخبر يتوقف على معرفة الصدق والكذب فلا دور وهذا
كما اذا تعقلنا عدة معان منها الحيوان الناطق واردنا تعيينه وتمييزه من بين تلك المعاني فنقول ذلك الذي هو جنس الانسان
فهذه الاضافة عينت معناه ولا يقال انه تعريف دوري من حيث ان معرفة الانسان موقوفة عليه قوله واقسام
المركب الخبري اقول الحملي والشرطي المتصل والمنفصل لها اعتباران احدهما بحسب ما صدق عليه وثانيهما
بحسب مفهوماتها فاذا اعتبروا القضايا التي صدقت عليها فلا شك انها لا تختلف الا بحسب العوارض فان
قولنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار لا يخالف قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود الا بامر
عارضي متعلق بالتركيب والا فلا تفاوت في المعنى المعقول منها الذي هو الخبر بالحقيقة فلا يكون انواعا بهذا
الاعتبار بل اصنافا واما اذا اعتبر مفهوماتها فهي مختلفة بحسب الحقيقة فيكون انواعا وذلك ظاهر وفي
تر حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالآخر كلام لانه ان اراد بالتعليق نسبة احد الحكمين الى الآخر
فلا نسلم انه حقيقة الشرط وظاهر انه ليس كذلك وان اراد به اتصال احد الحكمين بالآخر فسلم لكنه ليس بموجود

في المتصلة والمنفصلة قوله حتى لو اردنا ان ننوعه لكنا خالفنا مقتضى ذلك الحكم المخالفة انما لزمت لو اعتبر في
الحكم عدم التوقيت وفرق ما بين اعتبار عدم التوقيت وعدم اعتباره وهكذا قوله حتى لو اردنا ان نقيده بشرط
لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم قوله فان قولنا اما واحد اقول اللغوي المفهوم من اللفظ على سبيل القطع
وليس كل وليس بعض قولنا اما السلب الجزئي اما ليس بعض فظاهر واما ليس كل فلانه صيغة للسلب عن الكل وسلب
عن الكل لا يخلو اما ان يكون بالسلب الكلي او بالسلب الجزئي وايا ما كان فالسلب الجزئي لازم فما يلزم ليس كل على
القطع ليس الا السلب الجزئي واما السلب الكلي فمحتمل وفيه نظر لانه ان اراد بالسلب عن الكل السلب عن كل واحد
فهو السلب الكلي وان اريد السلب عن الكل من حيث هو كل فلا نسلم انه اما بالسلب الكلي او الجزئي لجواز السلب
عن المجموع والاثبات للكل واحد والجواب ان سلب كل واحد يمكن ان يعقل على وجهين احدهما رفع المحمول عن كل واحد
وبهذا الوجه يكون سلبا كليا وثانيهما رفع اثبات كل واحد بمعنى ان اثبات المحمول لكل واحد مرفوع لا ان الاثبات
عن كل واحد مرفوع وفرق ما بينهما ظاهر فالمراد بالسلب عن الكل ههنا هو هذا الوجه ورفع اثبات كل واحد
اما برفع الاثبات عن كل واحد وهو السلب الكلي او برفع الاثبات عن البعض وهو السلب الجزئي فقد تعين
الحصر قوله قد ذكرنا ان المعاني الاصلية اقول المحكوم عليه في القضية الحملية اما الطبيعة من حيث هي
هو او الطبيعة مع لاحق فالاولى المهملة كقولنا الانسان نوع فان الالف واللام فيه للطبيعة لا للعموم والا لكان
معناه كل واحد مما صدق عليه انسان نوع ومعلوم انه كاذب وكقولنا الانسان هو الضحاك فان معناه انحصار
الضحاك في الانسان فلو كان الالف واللام للعموم لكان منحصرا في كل واحد من الناس لكن انحصار الحكم في شيء
يقتضي عدم ثبوته لغيره فيكون الضحاك ثابتا لكل واحد غير ثابت هف هذا خلف والثانية اما ان يكون اللاحق
يفيد شخصية الحكم وهي المخصوصة او تعميم الحكم وتخصيصه وهي المحصورة الكلية والجزئية وانت تعلم ان هذا التقسيم
منتشر لعدم انحصار اللاحق فيما ذكر وايضا عده قولنا الانسان نوع وعام وقولنا الانسان هو الضحاك من
المهملات مناف لقول الشيخ في موضعين احدهما ان المهملة في قوة الجزئية والآخر ان المهملة انما ذكر فيها طبيعة
تصلح ان تؤخذ كلية وجزئية وقد صرح في الشفاء بان الحكم بالكلية والنوعية انما هو على الماهية من حيث هي معنى
عام وهي من هذه الحيثية كشيء واحد معين وذكر الامام ان اللفظ الدال على الماهية لا يفيد العموم اذ لو افاده
لكان اما بالمطابقة او التضمن فيكون العموم نفس ماهية الانسان او جزءها او بالالتزام فيكون العموم لازما لها
فاستحال ان يكون الشخص الواحد انسانا ولا يفيد ايضا الخصوص بالمطابقة او التضمن لكنه يدل عليه بالالتزام

تام الحكم لو ثبت في الماهية الا اذا ثبت في فرد من افرادها اذ لو لم يثبت الشي لفرد من افرادها لم يكن ثابتا
لها فيكون الثبوت للماهية ثبوتا لبعض افرادها وكذا الثبوت لبعض افرادها ثبوت للماهية فلا جرم جعل
اللفظ الدال على الثبوت للماهية في قوة ما يدل على الثبوت لبعض الافراد وقال الشارح انه كان الحكم
دلالة الالف واللام مجهورة في العلوم مطلقا وكانه نسيه في هذا الموضع وانما رده عليه لو كان معنى الجوهر
وليس كذلك **قوله** والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم **اقول** لازمة السلب ما حكم فيها بلزوم سلب
التالي للمقدم وهي موجبة من لزوم المقدم ونقيض التالي ان كلية او جزئية فيكون صدقها على قياس في الموجبة الكلية
او الجزئية وسالبة اللزوم هي ما سلب فيها لزوم التالي للمقدم وهي السالبة اللزومية وانما سمي لازمة السلب سالبة
حيث قال والسالبة اعني لازمة السلب لان سالبة اللزوم ولازمة السلب متصلتان لزوميتان متفقتان في الكم
والمقدم مختلفتان في الكيف متناقضتان في التالي فيكونان متلازمتين على ما نقل من الشيخ فاطلق على لازمة السلب
اسم السالبة مطلقا كما اسم اللزوم او اللازم على اللازم او اللزوم وقصد الشارح الى الفرق بين سالبة اللزوم ولازمة
السلب بحسب المفهوم **قوله** لما كانت الدلالة او دالة على الامور الثبوتية **اقول** اعلم ان السلب يعقل لا بذكر الا قياسا
الى الايجاب لان السلب ليس هو الرفع المطلق بل رفع الايجاب فتصوره وذكره بعد تصور الايجاب وذكره فمتى
اريد ذكر السلب فلابد من ان يذكر الالفاظ الدالة على المعاني الثبوتية ولا وان كانت تلك المعاني مركبة كالاقوال
فيضاف اليها ادوات السلب ويصير القضية سالبة وان كانت تلك المعاني مفردة فكذلك يركب معها ادوات السلب
فاللفظ الدال على المعنى الثبوتي اصل لانه الاول في الدلالة ثم اذا قرن حرف السلب به يعدل به من الاصل الى السلب
فيكون اللا بصير مثلا معدولا لانه عدل عن الاصل ويكون القضية التي محمولها هو معدول فيه شبيه لها الى المعدول وربما سمي معدولة
تسمية الكل باسم الجزء والحاصل ان ذكر السلب لما كان بعد ذكر الايجاب فلابد ان يذكر اولا اللفظ الدال على الثبوت ثم اذا
اريد السلب يقرن به حرف السلب فعند اقتران حرف السلب باللفظ الدال على الثبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل اعني
الثبوت وهو المعدول ثم ان الاعدام منها الاعدام المقابلة للملكات وهي التي هي اعدام الملكات عما من شانه الملكات
ومنها الاعدام الغير المقابلة لها كاللا انسان واللاحيوان والاعدام المقابلة للملكات على قسمين منها ما وضع بازائها
اسماء محصلة كالسكون والعمى ومنها ما لم يوضع بازائها اسم محصل والحاجة ماسة الى استعمالها ايضا فيدخل حرف السلب على الملكات
حتى يدل على عدم الملكة فذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة اعدام الملكات حتى ان غير البصير هو الذي من شانه البصر
ذو قوم الى وجوب ان مفهومها اعم من ذلك حتى يصدق غير البصير على الجمادات ايضا وهذا الشارح موضع العلم

فقول الشيخ ونعني بغير البصير اعمى اشارة الى المذهب الاول وقوله ومعنى اعم منه اشارة الى المذهب
الثاني **قوله** وجب ان يعلم ان حق كل قضية **اقول** لما بين ان حرف السلب متى كان جزءا من المحمول
كانت القضية معدولة والا فمحصلة وجب بيان ما يعرف به الفرق بين ما يكون حرف السلب جزءا من المحمول
وبين ما لا يكون فنقول ماهية الحملية مركبة من ثلثة اجزاء معنى الموضوع ومعنى المحمول ومعنى الاجتماع بينهما فاذا
طولب بموازاة الالفاظ للمعاني فلابد من لفظ ثالث يدل على معنى الاجتماع وهو الرابطة وهذا الكلام
بل كلام القوم في هذا الموضع مشعر بان مفهوم الرابطة هو النسبة بين معنى الموضوع ومعنى المحمول لكن
التحقيق يقتضي ان مفهومه هو وقوع النسبة الذي هو الايجاب او لا وقوعها الذي هو السلب وانما قلنا
ان الكلام ههنا مشعر بان مفهوم الرابطة هو النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب لان الاجتماع بين المعنيين
حصل باعتبار النسبة فقط واما وقوعها او لا وقوعها فهو امر زايد على معنى الاجتماع ولما كان بين الفعل وفاعله
ارتباط معنوي لم يحتج الارتباط بينهما الى ايراد رابطة وهذا ظاهر من معنى الفعل كما مر فان النسبة الى الموضوع
جزء مفهومه فلا يحتاج قولنا قال زيد الى رابطة بخلاف زيد قال لان زيد ههنا ليس فاعلا بل فاعله هو الضمير المستكن
والجملة محمولة عليه **فان قلت** لم لا يجوز ان يربط الضمير الجملة بزيد **قلت** لان الرابطة اداة والفاعل
اسم ومن المحال ان يكون لفظ واحد اسما واداة وكذلك الاسماء المشتقة اذا وقعت موقع الافعال ارتبطت
بفاعلها ارتباطا من جهة المعنى كقولك اقايم زيد فانه مثل قولنا ايقوم زيد بخلاف قولنا زيد قايم فانه
يحتاج الى الرابطة لامتناع ان يكون زيد فاعل قايم واعترض الامام ههنا يتضمن وجهين من الاعتراض احدهما
ان الشيخ ذكر في الحكمة المشرقية ان القضية انما يكون ثنائية اذا لم يذكر فيها الرابطة اما استغناء لان محمولها
كلمة او اسم مشتق اشتقاقا يتضمن النسبة المذكورة او اختصارا وهذا التصريح بان الاسامي المشتقة يتضمن
الدلالة على النسبة ولا يحتاج الى الرابطة فقوله هناك وحقه ان يقال زيد هو كاتب ينافي ذلك وقد اشار
الشارح الى التوفيق بين الكلامين بان استغناء الكلمات والاسماء المشتقة عن الرابطة انما هو بالقياس
الى فاعلها والموضوع ههنا ليس كذلك وثانيهما ان الكاتب من الاسامي المشتقة وهي مرتبطة لذاتها بموضوعاتها
لكونها دالة على معان ثابتة لموضوعات غير معينة فان الكاتب مثلا ليس دلالته على الكتابة فقط بل وعلى ثبوت
الكتابة لشي ما وهو النسبة الحاصلة بين الكتابة وبين موضوعها فلما كانت النسبة داخلة في مفهوم المشتقات لم
يكن هناك حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على النسبة كما في الافعال من غير فرق قال الشارح هذا سهو لان ارتباط الفعل

والمشتق لذاته انما هو الفاعل والمتقدم عليهما ليس بفاعل وفيه نظر لانا لا نستفيد من زيد قام الا الحكم
بقيام زيد كما نستفيد من قام زيد ذلك ايضا ففي التركيبين المحكوم عليه هو زيد والمحكوم به هو القيام واما ان المحكوم
به في المركب هو مجموع الفعل والفاعل فذلك امر لا يتعلق بالمعنى به فان النحاة لما اولوا الصياغة قاعدة تعم الفاعل بجوب
تقديم الفعل على الفاعل عن التشويش والاضطراب اوجبوا اضمار فاعل في الفعل من حقه التاخر عن الفعل
صرح به وهو كلام لا تحقيق له لان العرب الذين لا وقوف لهم على علم النحو وتقادير الضماير يستفيدون من التركيبين
المعنى المراد فلو لا ان ذلك المركب لم يحتج الى اضمار لما كان كذلك على ان الكوفيين لا يضمرون الفاعل عن
المتقدم على الفعل به سلمناه لكن استناد الفعل المتاخر ليس الى لفظ الضمير بل الى معناه ومعناه ليس الا زيد الذي
تقدمه وقد علم ان الفعل مرتبط بما اسند اليه بالذات فيكون الفعل المتاخر مرتبطا بما اسند اليه بالذات فيكون الفعل المتاخر
مرتبطا بزيد لذاته فلا يحتاج الى الرابطة **قوله** وانما يلزم المنطقي ان يعرف ان حرف السلب اذا تاخر **اقول**
اعلم ان قاعدة العربية ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة يرتبط بالموضوع وكون القضية موجبة واذا تقدم
على الرابطة كانت سالبة وربما يوجد في بعض اللغات كالفارسية ان حرف السلب يتقدم الرابطة وكون القضية
مع ذلك موجبة كقولهم زيد نامناسب فلما كان نظر اهل المنطق اذا نظروا في اللغات في اللغة العربية اولا لان
تركيب المنطق وتعليمه منها قال الشيخ ولما ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة كانت القضية موجبة ولما كانت هذه
الضابطة ليست عامة لجميع اللغات وكان المنطقي من حيث انه منطقي يجب ان يكون عاما عدل الى عبارة افادت العموم
وهي ان حرف السلب اذا كان مربوطا بواسطة الرابطة على الموضوع كانت القضية موجبة سواء تقدمت الرابطة
او تاخرت وهذا الكلام في غاية اللطف والغرض الامام على الفرق المعنوي اولا بالقدح في ان الايجاب المعدول
يستدعي وجود الموضوع وثانيا بالقدح في ان السلب المحصل لا يستدعيه اما الاول فهو ان المعقول من كون الشيء
وصفا لغيره ثبوته لغيره وثبوته للغير فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل ان يكون ثابتا لغيره والمحمول
المعدول امر عدمي فيمتنع ان يكون موجبة فضلا عن ان يكون مستدعية لوجود الموضوع وجوابه انه ان عني بالثبوت
الغير وجوده له فلا نسلم انه معنى الايجاب وان عني به صدقه عليه فلا نسلم ان صدق الشيء على الغير فرع على ثبوته
في نفسه ضرورة ان الاعدام صادقة على الموجودات كما ان الموجودات صادقة عليها واما الثاني فهو ان موضوع
السلب لو كان معدوما فما لم يكن معدوما مطلقا لانه ليس متصورا ولا محكوم عليه فلا بد ان يكون له تخصص وليس
ذلك التخصص في الخارج فيكون في العقل فيجب ان يكون موضوع السلب موجودا في الجملة وجوابه ان الكلام في الوجود

التفصيلي والسلب لا يستدعيه وحيث الان هذه الاعتراضات سوغا على مقدمات الفرق حتى لو لم يكن به
من ايرادها والتفصي عنها بل معارضات مبنية على مقدمات واهية اعرض الشارح عن ذكرها فوفاها من الاطناب
قوله والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول **اقول** زعم ان تالي المثال الاول يجب ان يكون منفصلة
مؤلفة من الشيء او لازم نقيضه لان بين الشيء ولازم نقيضه منع الخلو دون منع الجمع اما منع الخلو فلانه لو ارتفع
الشيء مع لازم نقيضه لارتفع النقيضان وهو محال واما انتفاء منع الجمع فلجواز ان يكون لازم النقيض اعم
فيجتمع مع الشيء لكن اللازم في المثال هو لزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالانفصال المانع للخلو لا يكون الا
بين لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لنقيضه اعني طلوع الشمس لكن الشيخ اورد الانفصال بين الشيء الذي
هو طلوع الشمس وملزوم نقيضه الذي هو عدم النهار فاذا هو سهو او ورد نظرا الى خصوص المادة لان
طرفي المقدم لما كانا متساويين كان كل منهما لازما وملزوما فيكون الانفصال المعتبر انفصالا بين الشيء ولازم
نقيضه وهذا في غاية الفساد اما اولا فلانه ايراد على المثال وارباب الفن قد نهوا عنه واما ثانيا فلان
غاية ما في ذلك ان المنفصلة المانعة الخلو من الشيء ولازم نقيضه صادقة ولا يلزم منه ان لا يصدق منفصلة اخرى
اصلا واما ثالثا فلان الشيخ لم يذكر قاعدة كلية بل ذكر مثالا واحدا ومنع الخلو فيه متحقق لخصوص المادة
والشارح ترك هذا الكلام واتى بمعارضة وهي ان التالي يجب ان يكون منفصلة مركبة من الشيء وملزوم نقيضه
لان بين الشيء وملزوم نقيضه منع الجمع دون الخلو اما منع الجمع فلانه لولاه لاجتمع النقيضان واما عدم
منع الخلو فلجواز ان يكون الملزوم اخص لكن اللزوم في المثال لزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالانفصال
المانع من الجمع انما هو بين طلوع الشمس وعدم النهار الذي هو ملزوم نقيضه لكن الامام انما اعتبر الانفصال
بين لا طلوع الشمس ووجود النهار الذي هو ملزوم نقيضه فاذا هو سهو او نظرا الى خصوص المادة **قوله**
واما من حيث المعنى فالحقيقية **اقول** الحقيقية لا بد ان تتالف من موجبة وسالبة لان تركيبها اما من القضية
ونقيضها او مساويه واياما كان يكون تركيبها من موجبة وسالبة اما اذا كان من النقيضين فظاهر واما
اذا كان من قضية ومساوي نقيضها فلان القضية ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة فمساويها لا يكون
موجبة لان الموجبة اخص من السالبة اذ الايجاب يستدعي وجود الموضوع دون السلب فتعين ان يكون سالبة
وان كانت سالبة فنقيضها موجبة ومساويها لا يكون سالبة لانها اعم من الموجبة فتعين ان يكون المساوي موجبة
واما مانعة الجمع فلا يمكن ان تتالف من الموجبة والسالبة لان السالبة اما نقيض الموجبة او مساوي نقيضها فلو تركبت

منها كانت حقيقة ويمكن ان تركب من موجبتين لانها انما تركب من الشيء او الاخص من نقيضه ونقيض الموجبة
سالبة والموجبة اخص منها ولا يمكن ان تتألف من سالبتين لان نقيض السالبة موجبة والسالبة ليست اخص منها
بل اعم والى هذا اشار بقوله لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة لا تركب مانعة الجمع يجب ان يكون من الشيء
وملزوم النقيض ونقيض السالبة موجبة والسالبة لا تستلزم الموجبة ومانعة الخلو لا يمكن ان تتألف من الموجبة
والسالبة لما مر في مانعة الجمع ويمكن ان تتألف من سالبتين لان تركيبها من القضية والاعم من نقيضها ونقيض
السالبة موجبة والسالبة اعم منها ولان تركيبها من القضية ولازم نقيضها والسالبة يمكن ان يكون لازمة
موجبة ولا يمكن ان تتألف من موجبتين لانها تشتمل على ما يشتمل عليه الحقيقة وزيادة وذلك لان تركب الحقيقية
من القضية ونقيضها وتركب مانعة الخلو من القضية والاعم من نقيضها والاعم مشتمل على النقيض وزيادة
فلا يكون تركيبها من موجبتين لان نقيض الموجبة سالبة والموجبة لا تشتمل على السالبة وزيادة اي لا يكون اعم
من السالبة هذا اذا اعتبر مانعة الجمع والخلو بالتفسير الاخص اما اذا اعتبرتا بالتفسير الاعم كما هو في الشرح
فيمكن تركيبهما مما تركب منه الحقيقة وعن القسم الآخر وهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام كلها انما تتم اذا كان
طرفا الشرطية مشتركين في الموضوع والا فلا تأمل **قوله** وتقديما في الحمليات **اقول** لفظ انما افاد ان المحمول
اما مساو للموضوع او خاص به فهو دال على نفي العموم اي على ان المحمول ليس اعم من الموضوع واذا دخلها حرف السلب
سلب ذلك فيدل على نفي نفي العموم من المحمول واذا سلب نفي العموم ثبت العموم وهناك **نظر** لان لفظ انما في قولنا
انما الانسان حيوان على ما تقتضيه قواعد العربية لا تفيد الا حصر الانسان وهو المسند اليه في الحيوان الذي هو
المسند حتى يجوز ان يكون غير الانسان حيوانا لا على حصر المسند في المسند اليه ليمتنع ان يكون غير الانسان حيوانا
فهي لا تدل على مساواة الحيوان للانسان ولا على كونه اخص منه وعلى هذا ليس فيها ما يدل على العموم بل لما كان
معنى الحصر ايجابا وهو في المثال المذكور ان الانسان حيوان وسلبا وهو ليس للانسان غير حيوان فليس انما الا
رفع لذلك الايجاب او رفع لهذا السلب واذا قلت ليس الانسان الا الناطق يفهم منه حصر الانسان في الناطق اما
بحسب المعنى حتى لا يكون للانسان معنى غير الناطق واما بحسب الصدق حتى لا يكون انسان غير ناطق وهذا مستقيم على
قاعدة العربية والعجب انما عندهم بمنزلة ما والا وهما ليسا يدلان الا على حصر المسند اليه في المسند وانما دل على
حصر المسند في المسند اليه وعني الشارح بقوله واما المساواة في الدلالة المساواة في الصدق حتى يصدق كل انسان
ناطق وهو شيء ليس يطابق المتن فان المساواة ليست تفهم من ليس والا ولا مما ذكره في المتن واذا قلت لا يكون الحيوان

موجودا او يكون الشمس طالعة امكن استعمال كلمة او في معنيين احدهما معنى الى ان وحينئذ يكون معنى القضية
لا يكون النهار موجودا الى ان يكون الشمس طالعة ويرجع معناه الى قولنا لا يكون النهار موجودا الا اذا
كانت الشمس طالعة فحينئذ حصر اي الغير وي ويكون محصورة كلية فان محصلها كلما كان النهار موجودا كانت الشمس
طالعة وثانيهما معنى او العاطفة وحينئذ يكون منفصلة حقيقية لان عدم النهار وطلوع الشمس لا يمكن ارتفاعهما
ولا اجتماعهما ولا شبهة في انه اقرب واذا قلت لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد فهذا التركيب بعينه
مانع الجمع بين الفرد وزوج المربع ويكون من نقيضهما مانع الخلو فانه لو ارتفعا لاجتمع نقيضاهما وكان منفصلة مانعة
الجمع حيث ولما كان احد جزئيها اي المنفصلة المانعة الخلو مصدرا في العبارة نزل التركيب منزلة تهاتر المنفصلة
المانعة الجمع **قال** وليس ببعيد عن الصواب **اقول** اعلم ان كل قضية حملية تشتمل على عقدين عقد الوضع وهو
اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني وعقد الحمل وهو اتصافه بوصف المحمول وعقد الوضع تركيب
تقييدي فان الوصف العنواني ليس معتبرا في القضية على سبيل حمله على ذات الموضوع بل على سبيل انه
موضوع منه بخلاف عقد الحمل فانه تركيب خبري الا ان عقد الوضع شبيه بعقد الحمل فان في التركيب التقييدي
اشارة الى التركيب الخبري فانك اذا قلت الحيوان الناطق فكانك قلت الحيوان الذي هو ناطق ولهذا
ينصرف الى الاعراض عقد حمل فكما اعتبر المادة في عقد الحمل كذلك اعتبرت في عقد الوضع على هذا الحسب في كلام
الشيخ فانه جعل ما تشبيه منسوبا الى الموضوع والثاني ليس منسوبا الى الموضوع ثم المادة ليست كيفية
كل نسبة اي كيفية النسبة الايجابية بالوجوب والامتناع والامكان وهي لا تتغير بواسطة ايجاب القضية وسلبها
فان نسبة الحيوان الى الانسان بالوجوب سواء اوجب الحيوان له او سلب عنه هذا على النسخة الاولى
واما على النسخة الثانية فالمادة كيفية النسبة مطلقا سواء كانت ايجابية او سلبية حتى يكون نسبة الحيوان الى
الانسان ان كان بالايجاب فهي في مادة الوجوب وان كان بالسلب فهي في مادة الامتناع فالحاصل ان المادة
هي كيفية النسبة في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع ثم ان العقل ربما يعتبر كيفية للنسبة اما نفس تلك الكيفية
الثابتة في نفس الامر او اعم منها او اخص او مباينا ويعبر عنها بعبارة هي الجهة فالمادة بحسب نفس الامر والجهة
بحسب اعتبار المعتبر فربما تطابقها وربما لم تطابقها قال الامام انما حاول المنطقيون التمييز بين المادة والجهة
لان الغرض من معرفة القضايا هو تركيب الاقيسة لاستخراج النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها
الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل فلهذا احتاجوا الى الفرق بين المادة والجهة

وهذا الكلام جيد **قوله** الاطلاق في القضية **اقول** القضية ان ذكرت فيها الجهة فهي موجهة والا فمطلقة
فالتوجيه يقابل الاطلاق تقابل العدم والملكة لكن ربما تعد المطلقة في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات
فكما سميت السالبة حملية وان لم يكن فيها حمل بالمجاز لاستعداد المحل كذلك المطلقة وان لم يذكر فيها جهة عدت
من الموجهات بمجاز الاستعداد لحال ذكر الجهة فيها **قال وهي** اذا كانت المطلقة والموجهة متقابلتين فكيف
كون المطلقة اعم منها **فنقول** العموم بحسب الوجود والتقابل بحسب الصدق فمتى تحقق الموجهة تحقق المطلقة
وما صدق عليه المطلقة لم يصدق عليه الموجهة ثم ان المطلقة تدل على ثبوت النسبة بالفعل وهو الحكم خلاف
الممكنة فانها لا تدل على وقوع النسبة فيها لجواز ان تبقى بالقوة دائما فلا حكم فيها بالفعل الا مقارنة ولما المطلقة
فكما انها مغايرة للممكنة بحسب المفهوم والاعتبار وهو ان الجهة لم تذكر فيها وذكرت في الممكنة مغايرة ايضا
بحسب الذات والعموم فليس اذ لا يتحقق صدق الممكنة بتحقق صدق المطلقة فلما اراد الشيخ ان يبين التقابل بينهما
بحسب الاعتبار اورد الامكان في القسم الاول حيث قال او على سبيل الامكان لان الاقسام الاربعة كلها
مقابلة للمطلقة بحسب الاعتبار ولما قصد بيان عموم المطلقة في الموجهات في القسم الثاني لم يذكر الممكنة فيه بل اقتصر
على القضايا الفعلية وهي الدائمة والضرورية واللادائمة واللاضرورية وهذا الكلام من الشارح كانه جواب
لسؤالين الاول عرف الشيخ المطلقة بانها التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او دوام او غير ذلك مركبا
حينا من الاحيان او على سبيل الامكان وهو يدل على ان القضية اذا اطلقت يكون اعم من هذه القضايا الاربع
المقيدة بالضرورة والدوام والحين والامكان ضرورة ان المطلق اعم من المقيد فاجاب بان قيد الامكان
ينافي الاطلاق في الدلالة فلا يتناوله الامكان وانما ذكر الشيخ ثمه تنبيها على المقابلة منهما لا على العموم الثاني ان
الشيخ قسم القضية الى قسمين واعتبر في القسم الاول عدم امور اربعة ولم يعتبر في القسم الثاني الا وجود الامور
الثلثة وحذف الامر الرابع وهو الامكان ولا شك انه يخل بالحصر وجوابه ان المقسم هو القضية التي بين فيها حكم
وحينئذ لا اخلال بالحصر وانما اعتبر الامكان في القسم الاول ليتبين التقابل بينه وبين الاطلاق ولم يعتبر في القسم
الثاني ليتبين عموم المطلقة **قال وقت** اذ لم يكن في الممكنة حكم بالفعل لم يكن قضية لانها لا تحقق بدون تحقق الحكم
فنقول ليست قضية بالفعل بل بالقوة فان قلت اليس حكم في الممكنة بسلب الضرورة عن الجانب المخالف او
الامتناع عن الجانب الموافق فنقول ذلك حكم على النسبة المتصورة بين طرفيها او على نقيضها وهو حقيقة
الجهة كما قالوا انها في القضية المعقولة حكم العقل على النسبة بالكيفية لا الحكم بنسبة المحمول الى الموضوع وهو معدوم

قوله وانما فسر الضرورة بالدوام قد فسر الضرورة بالدوام حيث قال والانسان نعني بها ان الانسان
لم يزل ولا يزال حيوانا فانه يدل على الضرورة المطلقة ما يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال وهو مفهوم
الدوام الازلي وحيث قال بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم اطلق فانه مفهوم الدوام
الذاتي وهو تفسير بالاعم لما عرفت ان الدوام اعم من الضرورة فهو رسم ناقص وبناء على تساويهما في نفس الامر
واعتبار الضرورات في الايجاب والسلب واحد الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام
كاتبا لم يصح للزوم التناقض بل انما يصح اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام ليس بكاتب ويجعل السلب جزءا
من المحمول اذ لا معنى لذلك الا ان زيدا ليس بكاتب ما دام عدم الكتابة ثابتا له فيكون موجبة اما معدولة
او سالبة المحمول والضرورة المشروطة بالوصف ان لم تقيد باللاضرورة الذاتية احتملت ان تكون ضرورة
ذاتية وان لا تكون فلا تكون ضرورة ذاتية واخلها في الضرورة بحسب الذات فلا فائدة في افرادها قسما آخر
مغايرا للضرورة الذاتية وان قيدت باللاضرورة الذاتية لم تتناول الضرورية الذاتية واخذت قسما ثانيا
وهذا الكلام من الشارح كانه سؤال على ما فعله الشيخ فانه اخذ المشروطة بالوصف ضرورة اعتبر فيها شرط
وصف الموضوع اعم من ان تكون ضرورة ذاتية او لا تكون وحينئذ تداخل الاقسام والجواب ان هذا
التقسيم اعتباري والتغاير بين المفهومات كاف والا فالسؤال وارد على سائر الاقسام فان المشروطة بالذات
تتناول المطلقة وبحسب الوقت تتناول الضرورة بالذات والمطلقة وبشرط المحمول تتناول جميع الاقسام
فقوله فلا فائدة في افراده قسما آخر ممنوع بل الغرض تحصيل مفهومات القضايا سواء كانت متباينة او متداخلة
واعرف احكامها والضرورة بشرط المحمول متأخرة عن الوجود وباقي الضرورات متقدمة على الوجود فان المحمول
لم يوجد للموضوع ما لم يصر ضروريا له فالضرورة الذاتية سابقة على وجود المحمول وكذا الضرورة الوقتية
والوصفية **قوله** يعني الاقسام اصناف المطلق الغير الضروري وهو ما فيه حكم من غير ضرورة ذاتية الاقسام
الاربعة من الضرورة والدوام من غير ضرورة اما الاقسام الاربعة فهي المشروطة بالوصف على وجه يشتمل
الضروري الذاتي اي تقييد بنفي الضرورة الذاتية على ما عرفه من قبل وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين
وغيره والقيد الذي اورده في المشروطة بالوصف لا بد ان يورد في سائر الاقسام فانها ايضا تتناول الضرورة
الذاتية وكلام الشيخ ليس الا ان الضرورات المشروطة الاربع اصناف المطلق اذا قيدت باللاضرورة
الذاتية ولظهور هذا القيد لم يصرح به ولما كانت هذه الضرورات غير شاملة للدوام المطلق فانها لو كانت

شاملة له وهو شامل للضروري الذاتي كانت شاملة للضروري الذاتي وقد فرضناها غير ضرورية ذاتية
هف كان المطلق الغير الضروري الضرورة من غير دوام او دوام من غير ضرورة والثانية ايضا يلزم
من عدم شمول الضرورة الدوام خلوها عن الدوام وهذا المطلق اخص من المطلق العام بسبب الضرورة
الذاتي فان المطلق العام متناول له دون هذا المطلق فقد بان من هنا ان المطلق مقول بالاشتراك على معنيين
مختلفين بالعموم والخصوص ومنشاء هذا الاشتراك ما ورد في التعليم الاول واختلاف تفاسير مفسريه والحق
ثم ذكر ان المطلقة ما يخص القضية التي فيها ضرورة بشرط غير الذات وهو معنى آخر فالمطلقة اطلق على ثلثة
معان الاول المطلقة العامة التي تعم الفعليات الثاني المطلقة اللاضرورية التي تتناول الضرورات الثلث والدائمة
اللاضرورية الثالث المطلقة اللادائمة وهي تتناول الضرورات الاربع دون الدائمة قوله الجمهور من المنطقيين
اقول اعلم ان الضرورة والدوام ان اعتبر الحسب مفهوميهما فلا شك في ان الدوام اعم من الضرورة
لان مفهوم الدوام شمول الاوقات ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى كان المحمول ممتنع الانفكاك
عن الموضوع ثبت في جميع اوقات وجود الموضوع قطعا من غير عكس وان اعتبر الحسب نفس الامر فاما ان يكون
المراد بالضرورة الوجوب بالذات او الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالذات او بالغير فان اريد الوجوب
بالذات فمن البين ان الدوام اعم منه لان بعض الممكنات دائم الوجود ومحال ان يكون الممكن واجب الوجود بالذات
وان اريد بالضرورة الوجوب مطلقا فهي والدوام متساويان سواء كان في الجزئيات او في الكليات لان الشيء
ما لم يجب لم يوجد فمتى وجد دائما وجب دائما بل الذي لا يكون دائما لا يوجد دائما مع هذا الوجوب فقد بان ان فرق
الشارح بين الكليات والجزئيات ليس بجيد وان فرق الشيخ بناء على المفهوم لان الفن لا يبحث عن المادة قوله
ومن ظن ... ان كل حكم كلي ضروري ذاتي فيكون دائما وهو باطل لان من المحمولات ما يثبت لكل واحد من افراد
الموضوع لا دائما بل في بعض الاوقات كما ان لكل كوكب له شروق وغروب لا دائما بل في وقت معين ولكل انسان
متنفس لا دائما بل في وقت ما قوله في حاشيته جنبيها اي الامكان الخاص حاصل في طرفي الامكان العام وكلام الشيخ ان الامكان
العام حاصل في طرفي الامكان الخاص وكلاهما حسن قوله الامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى لازم
اقول لا خفاء في انه متى صدق الامكان صدق سلب الامتناع والممتنع اما ممتنع ان يكون واما ممتنع ان لا يكون فليس
بين القسمين امر مشترك يكون نفسهما او جزؤهما اذ لا اشتراك بين الوجود والعدم في امر ذاتي فان كان
يكون المشترك بينهما امرا عارضا لهما والممكن وهو الذي ليس بممتنع اما ليس بممتنع ان يكون في مقابلة ممتنع ان يكون

واما ليس بممتنع ان لا يكون في مقابلة ممتنع ان لا يكون فالممكن نفس القسمين او داخلا فيهما بل خارجا
عنهما لازما فيكون الامكان ما يلازم سلب الامتناع لا نفس سلب الامتناع لانه مشترك بين القسمين والمشترك
بينهما خارج عنهما لازم واليه الاشارة بقوله فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة اي فالامكان الذي
يقابل كل واحد من الضرورتين او يقابل الضرورتين يكون مشتركا بين سلبي الضرورتين والمشترك بينهما ليس
نفسهما بل لازم لهما وهذا الكلام منظور فيه من وجهين الاول ان الوجود والعدم لا اشتراك بينهما في
امر ذاتي لكن لا يلزم منه ان لا يكون بين امتناع الوجود وامتناع العدم او بين امكان الوجود وامكان العدم
اشتراك في امر ذاتي فان مطلق الامتناع والامكان ذاتي للقسمين ولئن سلمنا انه لا ذاتي بينهما لكن من اين يلزم
ان لا يكون الامكان نفس سلب الامتناع فان من الجائز ان يكون سلب الامتناع خارجا عن القسمين والامكان نفسه
والا لكن ان يقال سلب الامتناع لابد ان يكون داخلا في القسمين لانه تصريح باشتراك القسمين في امر ذاتي وكان قد
نفاه الثاني ان هذا الكلام ينافي ما ذكره من ان الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع قال الامام قول
الشيخ يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان ليس عين هذا السلب لان الشيء لا يلازم
نفسه ومن الظاهر انه ليس المراد ان الامكان سلب آخر يلازم هذا السلب بل المراد ان الامكان امر ثبوتي
يلازم ذلك السلب لكن الحق اباه لصحة حمل الامكان على المعدومات وما يصح حمله على المعدوم لا يكون ثبوتيا لان
كل ما ليس بثابت موصوفا بثابت محال وكان هذا الكلام من الامام تنبيه على وجه عدول الشيخ عن سلب الضرورة
الى ما يلازمه وهو ذهابه الى ان الامكان امر ثبوتي فلهذا لم يجعله نفس السلب ثم ان سلمنا انه ليس المراد سلبا
آخر فالثبوتي ان اراد به الثابت في الخارج لم يلزم من عدم صلاحيته ثبوته في الخارج وان اراد به ما لا يكون السلب
جزءا من مفهومه فلم لا يصح حمله على المعدوم وهو ظاهر ثم اورد اعتراضا آخر وهو ان الامكان اما امكان الوجود او
امكان العدم وامكان الوجود ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو محمول على الواجب والممكن الخاص وامكان العدم
ما يلازم سلب ضرورة الوجود وهو محمول على الممتنع والممكن فما يلازم سلب ضرورة الوجود ليس هو مطلق الامكان
بل امكان الوجود فالواجب ان يفسر بما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين حتى يتناول الممتنع اجاب الشارح
بوجهين الاول ان الامكان انما وضع لما يلازم سلب الامتناع في جانب الوجود فان العامة كلما اطلقوا الممتنع
ارادوا الممتنع ان يكون وغير الممتنع ارادوا غير الممتنع ان يكون فمتى خطر ببالهم سلب الامتناع كان ذلك في
صورة الوجود فكان الامكان عندهم موضوعا في الاصل لسلب الامتناع في جانب الوجود اعني سلب ضرورة العدم

ثم لا تنبه القوم ان هذا المفهوم محقق ايضا في جانب العدم استعمل فيه ايضا فنقل الشيخ متعارف العامة على
مقتضى وصميم الاصل وجريانه في اقتصار لفظه لانا في ذلك الثاني انا لا نسلم ان سلب ضرورة العدم لا يلازم
سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع والامتناع كما يكون في جانب الوجود كذلك
يكون في جانب السلب فالامكان وهو ما يلازم سلب ضرورة العدم اي سلب الامتناع ان اعتبر في جانب
الوجود فقابل امتناع ان يكون وان اعتبر في جانب العدم قابل امتناع ان لا يكون **قوله** هذا معنى ثالث **اقول**
الممكن لما كان موضوعا بازاء سلب الضرورة فكلما كان اخلى عن الضرورة يكون احق بهذا الاسم فاطلاق اولا
على سلب الضرورة الذاتية عن احد الجانبين ثم على سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين معا فهو اولى بالامكان
ثم على سلب الضرورة الذاتية والوقتية والوصفية عن الطرفين فهو احق واخص به لانه اقرب الى حاق الوسط
بين الايجاب والسلب اذ ليس في طرف الايجاب ضرورة ولا في طرف السلب ضرورة فهو جائز الايجاب وجائز
السلب جوازا صرفا والضرورة بشرط المحمول مقابلة لهذا الامكان بحسب الاعتبار من حيث انه سلب الضرورة
وهي الضرورة الا انها مشاركة له في المادة لان ذلك الممكن اما ضروري الايجاب بشرط المحمول او ضروري السلب
بشرطه وانما لم يقل هو اخص من الوجهين لان الاعم والاخص يقال على معنى واحد كالانسان والحيوان فانها
يقالان على معنى الحيوان الا ان الاخص اقل تناولا للجزئيات من الاعم ضرورة ان جزئيات الاخص بعض جزئيات الاعم
والاعم اقل تناولا بحسب المفهوم من الاخص لان مفهوم الاعم جزء مفهوم الاخص ولكن حال قوله يختلفان
بان احدهما اقل تناولا من الآخر عليهما والاعم انما يطلق على الاخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه بل بسبب
اشتماله على مفهوم الاعم فان صدق الحيوان على الانسان لا لانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتماله على معنى الحيوان
وهذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على معنى الامكان الاخص لانه موضوع بازائه لا لاشتماله على معناه حتى
لو فرضنا ان بين المعنيين تباينا لكان الامكان منطلقا عليه كما لو سمي واحد من السودان باسود فالاسود
يقع عليه وعلى صفته بمعنيين فكذا لا يقال ان وقوعهما بحسب العموم والخصوص كذلك **قال** ان وقوع الامكان
على المعنيين بحسب العموم والخصوص والحاصل انا في اعتبار النسبة بين مفهومات الامكان ان جردنا النظر
اليها فلا شك ان بينها عموما وخصوصا وان اعتبرنا لفظ الامكان ومن شان حمل المواطاة صدق الاسم ايضا
فهو لا يقع عليها بالعموم والخصوص لان اسم الاعم انما يصدق على الاخص لاشتماله على معناه وليس كذلك الامكان
فانه يقع على المعاني المذكورة بالاشتراك بل يقع على الآخر وهو الممكن الاخص بجميع المعاني اي بمعناه وبالمعنى

الخاص

الخاص وبالمعنى العام بالاشتراك **وفيه نظر** لان وقوع اسم الاعم على الاخص بالاشتراك لا ينافي وقوعه عليه بحسب
العموم واذا اعتبرنا الامكان الاخص فالاعتبارات خمسة لا اربعة كما ذكره الشيخ لان الشيء اما ضروري الوجود
بحسب الذات او ضروري العدم بحسب الذات او لا ضروري فيهما الاول الواجب والثاني الممتنع والثالث اما
ان يشتمل على ضرورة ما او لا والاول اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري العدم وهذا القسم هو الذي
ترك الشيخ وحينئذ لا يكون القسمة حاصرة **فان قلت** لا نسلم ان هذا القسم متروك في القسمة فان قوله موجود
ضرورة ما اعم من ان يكون له ضرورة الوجود او ضرورة العدم وقال الامام الاقسام بحسب الامكان
الخاص ستة الواجب والممتنع والممكن لكن هذا الممكن له قسمان فان الممكن الخاص اما ان يشتمل على ضرورة او لا
ضرورة فيه اصلا وحينئذ ينحصر الاقسام في الاربعة اجاب الشارح بانه ان جاز على القسمين ضروري الوجود
وضروري العدم تحت الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع تحت الضروري مطلقا وحينئذ
يكون القسمة مثلثة كما يقال اما ضروري بحسب الذات او ضروري لا بحسب الذات او لا ضروري **فان قلت**
هذا التقدير وهو جمع القسمين في قوله موجود له ضرورة ما ممتنع لان الشيء الموجود يستحيل ان يكون ضروري
العدم **فنقول** المركب يحتمل وجهين الاول ان قوله له ضرورة ما جملة وقعت صفة لموجود وعلى هذا
يستحيل ان يتناول ضروري العدم الثاني ان ضرورة ما يرتفع بموجود ويكون معناه ثابت له ضرورة ما
حينئذ ان الذي له ضرورة ما يتناول ضروري الوجود وضروري العدم وكان الشارح قال وظاهر
المركب لا يحتمل ضروري العدم ولو فرضناه بحيث يتناوله فالمناسب تثليث القسمة فاللازم اما تثليثها
او تخميسها واما التربيع فلا وجه له **قوله** هذا معنى رابع **اقول** من زعم ان الممكن ما لا ضرورة فيه اصلا
اعتبره بالقياس الى الاستقبال لاشتمال الاشياء في الماضي والحال على ضرورة ضرورة وجودها او عدمها
لما فيهما اي الزمان المستقبل فان وجودها وعدمها لم يقع بعد فيه لعدم حضوره واشترط بعضهم فيه ان
يكون معدوما في الحال فانه لو كان موجودا في الحال لكان ضروريا والممكن ما لا ضرورة فيه اصلا ورد عليهم
بانه لو كان معدوما في الحال لكان ضروريا ايضا فلا يكون ممكنا **قوله** المراد على الرواية الاولى ان الوجود
لا ينافي الامكان **اقول** لان الوجود اما بالضرورة الذاتية او بالضرورة الغير الذاتية او لا بالضرورة
فان كان بالضرورة الذاتية وهو الوجوب لا ينافي الامكان الاول وان كان بالضرورة الغير الذاتية لا ينافي
الامكان الثاني وان كان لا بالضرورة اصلا فهو لا ينافي الامكان الاستقبالي لان الوجود في الحال لا ينافي

العدم في الاستقبال بجواز ان يكون الشيء موجودا في الحال معدوما في الاستقبال فبطريق الاولى
ان ينافي الامكان في الاستقبال وانما قال دخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الامكان الاول
سلب ضرورة العدم والنفي او الامكان ضروري الوجود فلا فائدة في ان يقال انه ليس بضروري
العدم وانما دخل تحته الضرورة وهي انه اذا اطلق الممكن في العرف يفهم منه انه ليس بممتنع واذا اطلق غير
الممكن يفهم منه انه ممتنع فوضع اسم الامكان لسلب الامتناع والامتناع ضرورة العدم فهو موضوع لسلب
ضرورة العدم وما ليس بضروري العدم جاز ان يكون ضروري الوجود وان لا يكون فدخل الواجب
تحت هذا الامكان لهذه الضرورة قوله واعلم الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورة ان
الاولى سلب كيف بالضرورة والثانية سلب تلك الجهة وهو النقيض فسالبة الضرورة ان سلب ضرورة
ايجابية فهي ملازمة للممكنة العامة السلبية لان سلب الضرورة الايجابية نقيض الضرورة الايجابية ونقيض
الضرورة الايجابية الامكان العام السلبي وكذلك البواقي والسالبة الوجودية اللادائمة يلازم موجبتها
لاطلاق السلب والايجاب معا فيها بخلاف اللاضرورية لان قيد اللاضرورة فيها موجبة ممكنة عامة في ان يكون
بالقوة وايجابها يصدق موجبة لاضرورية ان ايجابها ايجاب بالفعل بل قد تنقسم السالبة اللاضرورية و
موجبتها دوام الطرفين فيأخذ الموجبة اللاضرورية دوام الايجاب والسالبة اللاضرورية دوام السلب
فلا يلزم من صدق احديهما صدق الاخرى لانه اذا صدقت الموجبة وانما لم يصدق سالبتها اذ هي بالفعل
واذا صدقت السالبة وانما لم يصدق موجبتها لكونها بالفعل فلا يرد او باحتمال الطرفين الانقسام في مادة
واحدة لامتناع اجتماع دوام الايجاب ودوام السلب في مادة واحدة بل في مادتين قوله اشارة الى
تحقق الموجبة الكلية في الجهات اقول لما كان الجهة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اراد ان يحقق
الموضوع والمحمول حتى يحقق كيفية النسبة بينهما واذا قلنا كل ج ب لا نعني بكلية ج اي الكلي المنطقي
فان الكلية هي العموم ولا الجسم الكلي اي الكلي العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه يكون تارة
موضوعا في بعض القضايا كالمهملات واخرى جزء موضوع كما في المخصوصات والمحصورات وبيان ذلك
ان موضوع القضية اما الطبيعة من حيث هي هي او الطبيعة باعتبار الخصوص او الطبيعة باعتبار العموم والاول
موضوع المهملات والثاني موضوع المخصوصات والثالث الكلي العقلي وموضوع المحصورات [illegible] فيه نظر
اما اولا فلان كلية ج يمتنع ان يكون كليا منطقيا لان الكلي المنطقي هو مفهوم الكلي من غير اشارة الى مادة

من المواد واما الكلية المقيد فهي الكلي العقلي واما ثانيا فلان قوله وانما لم يذكر الكلي الطبيعي انما
يصح لو احتمل العبارة وليس كذلك فان المقصود تحقق مفهوم الكلي وحمل الكلي على الكلي الطبيعي مما لا تحقق
بالواحد والحق ما فهم الامام من ان المراد بالكلية الكلي المجموعي واما اشتمال شماله على المغالطة فلان
المراد الفرق بين مجموع الجزئيات وكل واحد منها والكل في قوله الكل عشرة ليس لمجموع الجزئيات بل لمجموع
الاجزاء وما ذهب اليه الفارابي مخالف للعرف والتحقيق اما انه مخالف للعرف فلانه اذا اطلق الاسود
في العرف لا يفهم منه الا ما هو اسود بالفعل واما انه مخالف للتحقيق فلان النطفة يصح ان يكون انسانا ولا
مدخل في الحكم على الانسان وفيه مغالطة بحسب اشتراك الاسم فانه لو اراد به الامكان العام فقد ظهر بطلانه
لصدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة ولو اراد به الامكان الاستعدادي فهو ليس بوارد على
الفارابي لان مراده الامكان العام والحكم بالآباء ليس على الموصوفات الموجودة في الخارج فقط او
المفروضة فقط بل على وجه يعمهما وهذا شرح لا يطابق المتن لانه اعتبر الاتصاف بج بحيث يعم الفرض الذهني
او الوجود الخارجي على ما صرح به بقوله كان موصوفا بج في الفرض الذهني او الوجود الخارجي واما اخذ الافراد
بحيث يتناول الموجودات المحققة والمقدرة فذلك شيء آخر لا تعلق للمتن به وقوله مع حصره اي مع الايجاب الكلي
اشارة الى ما سبق من بطلان قول من زعم ان كل حكم كلي ضروري وبه بقوله فان زيد ما شيئا آخر فقد وجهناه
تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار لانه دال على ان الموجهة انما هي المطلقة مع زيادة فالتقابل بينهما انما هو
بحسب اعتبار اشتمالها على الزيادة والا فحيث وجدت الموجهة وجدت المطلقة وفيما بين من المغايرة بين الضروري
والدائم توهم بعض ان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة فانه قال يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض
لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة وذلك زيادة تأكيد لعدم امكان كون الكلي الدائم غير ضروري ولا يستعمل لفظ
بل فانها للاضراب عن الاول قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام
موجود الذات لما حقق الضرورية والدائمة اذ تبين شرع في بيان الوجودية اللادائمة وهي التي يحكم فيها بان ب لا دائما
ولها اصناف فالعرفية التي يحكم فيها بان ب في وقت معين لا دائما مطلقة وقتية لا دائمة التي يحكم فيها بان ب في وقت غير
معين لا دائما مطلقة منتشرة لا دائمة والتي يحكم فيها بان ب ما دام ج لا دائما وصفية لا دائمة مشتركة بين العرفية الخاصة
والمشروطة اللازمة والشيخ لم يفرق بينها فكل واحدة من هذه الاصناف تشمل الضرورة واللاضرورة قوله
الشارح اشارة الى ما يكون الحكم فيه لا دائما غير مطابق للمتن لاشتراكه بين الدوام والضرورة [illegible] الا ان يعتبر

اقول ما في الباب **فان قلت** قد سبق ان الوجودية اللادائمة تتناول الضروريات الاربع التي منها الضرورة
بشرط المحمول ثم لم تعدها من اقسامها ههنا **اجاب** بانه انما لم ذكر الضرورة بشرط المحمول ههنا لانها داخلة
فيما ذكره من الوجوديات فان الموصوف بج في وقت معين او غيره اما ان يكون كذلك بالضرورة او لا يكون
فان لم يكن بالضرورة يكون ب ضروريا له بشرط المحمول وفيه نظر لان هذا قسم من الضرورة بشرط المحمول ولو كفى هذا
القدر في عدم الذكر فالاقسام الثلثة داخل بعضها في بعض بل كلها داخل في الضرورة بشرط المحمول **قوله** على طريقة
قوم **اقول** هولاء قاسموا ان القضايا مطلقة وممكنة وضرورية ارادوا ان يفرقوا بينها بعد ان اعتقدوا ان
الحكم في القضايا على الموجودات الخارجية فقالوا المطلقة ما اشتمل على الوجود الماضي او الحال فلزمهم ان يخصوا
الممكنة بالاستقبال وذلك لانهم فهموا من الاطلاق الفعل بالقياس الى وجود ذات الموضوع وما بالفعل من الموجود
اما في الماضي او الحال واما في المستقبل فليس بالفعل بل بالقوة ولزمهم ايضا ان يعرفوا الضرورية بما يشتمل جميع الازمنة
لانها مغايرة للمطلقة والممكنة فلا تختص بزمان الماضي والحال لانه الاطلاق ولا بزمان الحال والاستقبال فانه بعد
ولا بواحد منها فانه يلزم ان يكون مرتبة الضرورة اقل فلزمهم ان يحكموا بشمول الضرورة لجميع الازمنة والى هذا
اشار بقوله ويكون حينئذ قولنا كل ج ب بالضرورة ما اشتمل جميع الازمنة آه وفساد هذا المذهب من وجوه كثيرة
ذكر منها وجهان احدهما ان بهذه التفاسير يخرج الكلية عن ان يكون كلية فان كل ج موجود في الخارج في وقت ما بل
وفي ساير الاوقات بعض ج وثانيهما انه يلزم منه تعلق الجهة بالسور لا بانتساب طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع على
ما هو الواجب وذلك لانا لو فرضنا زمانا لا يكون فيه حيوان سوى الانسان فيصدق حينئذ كل حيوان انسان بالاطلاق
ولا شي من الحيوان بفرس بالاطلاق وقيل ذلك بعد فان بالامكان فالاطلاق والامكان بكلية الحكم لا لطبيعة الانسان
بالقياس الى طبيعة الحيوان وهناك **نظر** وهو ان الجهة بحسب السور على ما فهمه المتاخرون من كلام الشيخ ما كيفية
نسبة المحمول الى كل واحد منها او كيفية نسبته الى الكل من حيث هو كل على اختلاف الفهمين ومن البين انه لا يلزم
من ذلك المذهب ان يكون الجهة كذلك لجواز ان يكون كيفية نسبة المحمول الى كل واحد منها في الماضي او الحال على
سبيل البدل وتحقيق البحث انما هو في شرح المطالع **قوله** شرا الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة **اقول**
السالبة المطلقة الكلية هي التي يسلب المحمول عن كل واحد من غير بيان وقت وحال على قياس الموجبة ولما كان لا شي
من ج ب انما يفهم منه في العرف السلب الوصفي عدل عن هذه العبارة في مثال سالبة المطلقة الى ما يشبه الموجبة
المعدولة اعني قولنا كل ج سلبي عنه ب وانما اشبه المعدول لانه يوهم ان هناك اثبات نفي ب لكل ج لكنه في التحقيق

سلب فان نفي مشتمل على ضمير انما تقدم بعد نفي فكون السلب واخلا على الرابطة لان ذلك الضمير هو الذي ربط
الثبات على كل ج وايضا ذلك المثال في قوة قولنا كل ج لا يوجد له ب فكانه سلب لتقدم حرف السلب على
الرابطة كذلك والحاصل ان للسالبة المطلقة صيغتين احديهما لا شي من ج ب وثانيهما كل ج ليس هو ب
والصيغة الاولى تفيد السلب الوصفي في العرف وقوله وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شي من الانسان بنايم
تعليل لكون مفهوم السلب السلب الوصفي اي لا يصح ان يقال في العرف لا شي من الانسان بنايم لكذب السلب
الوصفي وان صدق السلب عن جميع الاشخاص كما ان قول الشيخ فانه يصح ان يقال اي عند اهل العرف كل انسان
نايم تعليل لكون مفهوم الموجبة ليس هو الايجاب الوصفي والصيغة الثانية لا تفيد السلب الوصفي بل اطلاق السلب
لانها مساوية في الصورة لقولنا كل ج هو ليس ب وهو لا يفيد اشتراط الوصف لمكان الايجاب واليه اشار بقوله
اولى الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب اي يكون السلب عنه ب فانه موجبة معدولة
لتقدم الرابطة على السلب وليس المراد المساواة ههنا المساواة في العموم لان السالبة اعم من الايجاب المعدول
بل المساواة في الصورة حيث وضع فيها كل بازاء لا شي فان لفظ كل للعموم فان سلب عنه المحمول افاد السلب الكلي
واذا ثبت له افاد الايجاب الكلي على ما صرح به الشيخ في الشفاء **قوله** واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين حاصل
كلامه انا اذا اطلقنا السالبة الكلية وقلنا لا شي من ج ب افهم دوام سلب المحمول بدوام وصف الموضوع واذا
قلنا كل ج ليس ب لا يفهم منه الا اطلاق السلب من غير زيادة فهذان الاطلاقان بينهما بعد في المفهوم وما غير متلازمين
واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين اي بين جهة الضرورة اذا كانت كيفية لسلب المحمول عن كل واحد في قولنا بالضرورة
كل ج ليس ب وبين جهة الضرورة اذا كانت كيفية لعموم السلب في قولنا بالضرورة لا شي من ج ب وذلك لان
المفهوم من كل منهما دوام السلب بل ضرورته وهما متلازمان وان كان بينهما اختلاف في المعنى فان قولنا بالضرورة
كل ج هو ليس ب يفيد ضرورة سلب ب عن كل واحد من ج صريحا وقولنا لا شي من ج ب لا يفيد ذلك صريحا
بل المصرح منه انه ليس شي من ج ب وهو رفع الايجاب الجزئي لكن رفع الايجاب الجزئي يلازم السلب الكلي فالضرورة
ههنا لكون السلب عاما وحصره فان شيا من ج ب الصدق بثبوت ب لفرد ما من افراد ج فاذا دخل فيه حرف
السلب افاد العموم لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم ولا تعرض فيه لكل واحد الا بالقوة وعلى التقديرين
المتلازمان اذ لا يفهم من شي منهما الدوام فان التقييد بالامكان صارف عن مفهوم الاطلاق وهما متلازمان
مع افتراقهما في المعنى كما في الضرورة وحسن هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النظر الصايب واما ما قاله الشارح ففيه

موقوف على تقدم مقدمة وهي ان الموضع الطبيعي للجهة ان تقرن بالرابطة لانها كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فاذا
قرنت بالسور فقد ازيلت عن موضعها الطبيعي فلم يكن جهة الربط بل جهة التعميم والتخصيص حتى اذا قلنا بالضرورة
كل ج ب او لا شي من ج ب يكون معناه ضرورة اجتماع افراد الموضوع في ثبوت المحمول او سلبه كما ان
معنى قولنا كل ج او لا شي من ج ب بالضرورة هو وجوب اجتماع افراد الموضوع في ضرورة ثبوت المحمول او سلبه
ولا خفاء في انه متى صدق ضرورة اجتماع الافراد في ثبوت او سلب صدق اجتماع الافراد في ضرورة الثبوت
او السلب وبالعكس فهما متلازمان اذا تحقق هذا التصوير فنقول المراد ان لا بعد بين ضرورة الحمل في
قولنا كل ج ب بالضرورة وليس ب وضرورة السور في قولنا بالضرورة لا شي من ج ب وان كان بينهما فرق
في المعنى لان الاول معناه ان المحمول مسلوب بالضرورة عن كل واحد من الموضوع وهو اجتماع الافراد
في ضرورة سلب المحمول والثاني معناه ضرورة سلب المحمول عن احاد الموضوع على سبيل الجمع اي ضرورة
اجتماع الاحاد في سلب المحمول ففي الاول تعلق الضرورة بكل واحد وهو يستلزم ضرورة السلب عن الكل
اي كل واحد معا والثاني بالعكس هذا الكلام **وفيه نظر** لان الكلام اولا في مفهوم المطلقة وهذا البحث في الفرق
بين جهتي الحمل والسور اجنبي عنه لا يناسبه اصلا ولو كان المراد ذلك فلا بعد ايضا بين الاطلاقين لانه متى تحقق اجتماع
الافراد في اطلاق المحمول تحقق اطلاق الاجتماع في المحمول وبالعكس ولا تمضي في الامكان على هذا القياس لانه لا يلزم
من صدق اجتماع الافراد في امكان المحمول صدق امكان اجتماع الافراد في المحمول فان كل انسان يمكن ان يشبعه
هذا الرغيف ولا يمكن امكان اجتماع افراد الانسان على اشباع الرغيف قال الامام مقصود الشيخ ان لا بعد بين
جهة الضرورة في الايجاب وهو قولنا كل ج يكون ليس ب وبين جهة الضرورة في السلب وهو قولنا لا شي من ج ب
بخلاف الاطلاق لما تقدم من ان السالبة المطلقة يوهم الدوام دون الموجبة وهذا الفرق لا يأتي في الضرورة لان
الضرورة لا تعقل منفكة عن الدوام وايهام الدوام حيث يعقل الانفكاك عن الدوام **واعترض** الشارح عليه
بان الامكان يعقل منفكا عن الدوام فيجب ان يكون سالبة موهمة الدوام فيكون الامكان ملحقا بالاطلاق لا بالضرورة
وقد ذكر الشيخ خلافه وهو خطأ منشاؤه من ايهام العكس فان الامام لم يقل كلما يعقل الادوام يوهم السلب الدوام
بل قال كلما يوهم السلب الدوام يعقل الانفكاك فالسلب الضروري لو اوهم الدوام لكان بحيث يعقل الانفكاك عن
الدوام وليس كذلك نعم يرد على الامام انه لو كان المراد عدم البعد بين ضرورة الايجاب وضرورة السلب لم
يصح قوله فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللازم اذ لا تلازم بين ضرورتي الايجاب والسلب **قوله**

تنبيه على مواضع خلاف ووفاق **اقول** اعتبار الجهة على ما فسره الشارح تخصيص الاطلاق بالافراد الخارجية
الموجودة اما في الماضي او في الحال والامكان بالافراد الخارجية الموجودة في زمان الاستقبال والضرورة
بالافراد الخارجية الموجودة في ساير الازمنة وذلك هو المذهب السخيف واعتبار الحمل اخذ الضرورة والامكان
والاطلاق بالقياس الى جميع الافراد الخارجية والعقلية الموجودة في ساير الازمنة على ما هو رأي المحقق فيكون بين
الاعتبارين مواضع وفاق وخلاف اما الوفاق فكما في بعض المواد واما الخلاف فهو ان المطلقة بحسب الجهة تخالف
المطلقة بحسب الحمل في المعنى واللزوم اما المعنى فقد تبين واما اللزوم فلانه قد يصدق الاولى بدون الثانية فاذا
فرض انحصار جميع افراد الانسان في الابيض صدق بحسب الجهة كل انسان ابيض بالاطلاق ولا يصدق بحسب
الحمل لان الحكم فيها على الافراد الخارجية والعقلية والانسان وان انحصرت افراده الخارجية الموجودة في
الحال في الابيض الا انه ربما لا يكون افراده الموجودة في الماضي او الاستقبال او افراده العقلية كذلك والممكنة
بحسب الجهة ايضا تخالف الممكنة بحسب الحمل اما في المفهوم فظاهر مما سبق واما بحسب الصدق فلانه ربما يصدق الممكنة
بحسب الجهة ولا يصدق بحسب الحمل كما اذا فرض انحصار اللون في البياض في زمان فقبل ذلك الزمان يصدق بحسب
الجهة كل لون بياض بالامكان ولا يصدق بحسب الحمل لصدق نقيضه وهو قولنا ليس بعض اللون بياضا
بالضرورة كافراد السواد وهكذا الحكم في المثال الثالث وانما اورد في المثالين الاخرين مادة الضرورة وفي
المثال الاول مادة الامكان لان الغرض من ايرادها الفرق بين الممكنتين وهو لا يحصل بمادة الامكان فانه
كما يصدق بحسب الجهة كل انسان ابيض بالامكان كذلك يصدق بحسب الحمل بخلاف مادة الضرورة واما الفرق
بين الاعتبارين في الضرورة بحسب الصدق فقد اشار اليه الشارح بصدق قولنا في المثال المذكور كل حيوان موجود
في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل دون السور وهو سهو لان الموجود في الحال ان كان قيدا للموضوع
فهو لا يدل على الفرق لان القضية الصادقة بحسب الحمل مغايرة للقضية الغير الصادقة بحسب السور في الموضوع
وان لم يكن قيد الموضوع لم يصدق تلك القضية بحسب الحمل لان اعتبار الحمل على ما صرح به هو اخذ الموضوع
اعم وكان الشيخ انما لم يذكر الفرق في الضرورة بحسب الصدق لتعذره فانه متى كان المحمول ضروريا لجميع الافراد
الخارجية والعقلية يكون ضروريا لجميع الافراد الخارجية وبيان عدم الانعكاس متعذر لانه لا يحصل الا باثبات
ان الافراد العقلية تفارق الخارجيات في ضرورة الحكم **قوله** وكذلك يعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق
ذلك في كل بعض الذين توهموا ان الايجاب الكلي العرفي اي الدوام بحسب الوصف ساعد والمحصل هذا الفن

في ان الجزئية لا يوهم ذلك فانه يوهم الشيخ بان الجزئية لا يصدق فيها بمجرد الاطلاق كان كل جزئية يصدق بالاطلاق
لان جميع الجزئيات متساوية في الجزئية واذا صدق كل جزئية بحسب الاطلاق صدقت الكلية بالاطلاق من غير
اعتبار الدوام وكذلك في جانب السلب اي يمكن اعتبار السالبة الكلية من غير ايهام الدوام كما في الموجبة
الكلية وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد به امكان صدق مطلقة كلية من غير الدوام فلا نزاع في ذلك
لان الكلام في المطلقات الكلية المستعملة في العلوم فانها يوهم الدوام وان اراد لزوم صدق الكليات
المطلقة بالفعل فصدق الجزئية لا يستلزمها والا وجب صدق الكلية عند صدق جزئية وبطلانه ظاهر واما ثانيا
فلان كلامه يجري في الدوام فان القائلين بان الدوام لا ينفك عن الضرورة صرحوا بان الجزئية ينفك عنها
فيقال لو كان كذلك لكان كل جزئية ينفك عن الدوام فيصدق الدوام الكلي بلا ضرورة على ان الشيخ صرح
بانفكاك الضرورة عن الدوام في الجزئيات وعرض لعدم انفكاكها عنه في الكليات فنقول الشارح يريد
اعتبار الاطلاق في السلب شيخ لقوله وكذلك حال السلب واما قوله واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة
فقد اشار اليه بقوله وباقي الفصل ظاهر فانه لما كان شارعا في بيان احكام الجزئيات بين ان الجزئية الضرورية
لا ينافي الجزئية اللاضرورية لتصادقهما في بعض المواد قوله اشارة الى ما ذكرنا وذوات الجهة المراد بذوات
الجهة موادها لان الجهة لفظ دالة عليها ويحتمل ان يقال المراد بها القضايا لانها ذوات الجهات فالضرورة
ان يكون في قوة اي مساوي لا يمكن ان لا يكون وكذلك يساوي ممتنع ان لا يكون وهذه طبقة الوجوب وهي متلازمة
متساوية وكذلك مقابلاتها متلازمة متساوية لان نقائض الامور المتساوية متساوية وعلى هذه الطبقة الامتناع
ونقائضها والى تساويها اشار بقوله يقوم بعضها مقام البعض والامكان العام المعتبر في هذه الطبقات لا يجوز
ان يكون عبارة عن سلب الامتناع والا لكان ما يمكن ان لا يكون معناه ما ليس بممتنع ان لا يكون وهو ممتنع ان
لا يكون فلا يكون ما يمكن ان لا يكون لازما آخر بل المراد به ما يلازم سلب الامتناع على ما مر وليس للامكان الخاص
والاخص لوازم منعكس عليهما بل الى الضرورة بل لوازم اعم منها كالقدرة واجب ان يكون وما لا ممتنع ان يكون
وباقي الفصل ظاهر قوله اختلاف القضيتين قد يكون باختلاف اجزائهما اقول الاختلاف المحقق ههنا اي من
الاختلافات المذكورة هو الاختلاف بالايجاب والسلب فانهما هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان واما سائر الاختلافات
فراجعة اليه لان اختلاف القضيتين اما لاختلاف الموضوع او لاختلاف المحمول او لاختلاف جهة الحمل واياما كان
فهو راجع الى الاختلاف الايجاب والسلب فان اختلاف الموضوع راجع الى ان احدى القضيتين يشتمل عليه

والقضية الاخرى ليس يشتمل عليه فالاختلاف فيها بحسب اشتمالها على الموضوع وسلبه وهو الاختلاف بالايجاب
والسلب قوله والصدق والكذب قد يتعينان اقول قد سمعت ان المواد ثلث ففي مادة الضرورة صدق
الايجاب متعين وكذب السلب ايضا متعين وفي الامتناع بالعكس من ذلك واما في الامكان فبالنظر الى الماضي او الحال
متعين صدقه وكذبه بحسب الامر نفسه لانه ان ثبت المحمول للموضوع كان الايجاب متعين الصدق والسلب متعين الكذب
والا فبالعكس وانما بالقياس الينا فربما لا يتعين الصدق والكذب عندنا للجهل به وبالنظر الى الاستقبال فالجمهور على انه
ليس يتعين احد طرفيه في نفس الامر كما هو بالقياس الينا والتحقيق يأباه لان كل حادث انما يحصل اذا وجدت سلسلة العلل المستعدة له
اليه وتم علته فهو في زمان الاستقبال ان وجد علته التامة تعين صدق الايجاب والا تعين صدق السلب فاحدهما متعين في
نفس الامر ولكنه ليس معلوما لنا وايضا الصدق والكذب كيفية ثابتة للقول فاذا قلنا زيد يكتب ولا يكتب فاما ان يكون
ما صدقا في واحد منها فذلك الواحد يكون في نفسه موصوفا بالصدق فالصادق في نفسه متعين واما ان لا يكون ما صدقا في واحد
منها فيكون كل منها خاليا عن الصدق والكذب وانه محال لا يقال تعين الايجاب والسلب موقوف على وجود العلة
التامة او عدمها وهي غير موجودة بعد فلا تعين في زمان الاستقبال وايضا تعين احدهما في زمان الاستقبال موقوف على
حضور زمان الاستقبال وهو بعد ليس بحاضر فلا تعين لاحدهما بحسب الامر نفسه ولا بحسب علمنا لانا نقول اللازم
من ذلك ان احد الطرفين ليس متعين في الحال وهو لا ينافي تعينه في زمان الاستقبال فالقول المطابق له يكون صادقا او الا
مطابقة يكون كاذبا او كيف ما كانت فالمناقض لا يتوقف على تعين الصدق او الكذب بل مناطه انقسام الصدق والكذب
بعينه او غير عينه بحيث لا يخرجان عنهما وهو تأكيد لانقسام الصدق والكذب فانهما ان صدقا خرج الكذب عنهما وان كذبا
خرج الصدق عنهما قوله والقول انما يتعلق بالمفردات اقول لا شك ان تلك الامور كما يصح اعتبارها بالموضوع كذلك
يصح اعتبارها بالمحمول وانه قد يكون عكس القضية فلا وجه لتخصيص بعضها بالموضوع وبعضها بالمحمول وايضا يمكن ان يتعلق بالحكم نفسه
كقولنا الشيء يجف عند عدم البرد ولا يجف عند البرد فان قيل لا نسلم ان هذه الاعتبارات يتعلق بالحكم بل اما بالموضوع
او بالمحمول فالجواب ان تعليقه باحدهما لا بالحكم نفسه مشتمل على تعسف عظيم لانه اذا تأمل هذه الاعتبارات علم انه راجع الى
نفس الحكم وايضا فكما امكن تعليق هذه الاعتبارات باحد الطرفين فلا شك في امكان تعليقه بالحكم وتعليقه بالحكم مغاير لتعليقه
بالطرفين وبهذا القدر يحصل المطلوب اذ المطلوب وجوه اعتبار يتعلق بنفس الحكم واليه اشار بقوله والحاصل ان اعتبار
هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم آه ومن الشروط الاختلاف في الكمية لجواز اجتماع الكليتين على الكذب والجزئيتين على
الصدق في مادة الامكان فان قلت الكليتان في مادة الامكان صادقتان لصدق قولنا كل انسان كاتب بالامكان

مع صدق قولنا لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان فنقول البحث ليس عن اختلاف الجهة بل عن اختلاف الكيفية
اعتبار الجهة هنا فالكليتان كاذبتان اما الاولى فلصدق قولنا بعض الانسان ليس بكاتب واما الثانية فلصدق قولنا
بعض الانسان كاتب والجهة غير معتبرة في هذا البحث كما قيل والاولى بيان كذب الكليتين وصدق الجزئيتين في
مادة يكون المحمول فيها اعم **قوله** بين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي هي اعم الضرورة
وغيرها وذلك لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على ما هو ظاهر والمطلقة تتناول القسمين كان نقيضها بالضرورة
القسم الثالث اذ عند رفعها تحقق ذلك القسم وعند وجوده لم تتحقق والا لزم تداخل الاقسام المتباينة والمحال
فنقيض كل ج ب بالاطلاق بعض ج ليس ب دائما ونقيض بعض ج ب كل ج دائما ليس ب وهو مطابق للفظ
المستوعب السلب الكلي اي السالبة العرفية وفيه **نظر** لان الدوام في الدائمة بحسب الذات والدوام في العرفية بحسب
الوصف فهما ليستا متطابقتين على الاطلاق بل انما يتطابقان باعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة
لكن ذلك لا يوجب المطابقة على الاطلاق وهذا النظر ضعيف لجواز ان يكون المراد والمطابقة من بعض الوجوه لا من
جميع الوجوه **قوله** قد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة واخرى يعتبر فيه اللادوام فان اعتبر فيها
اللادوام يكون نقيضها احدى الدائمتين لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة دوام الايجاب ودوام السلب والوجود
الخالي عن الدوام والوجودية اللادائمة هي القسم الثالث يكون نقيضها احد القسمين الاخرين اما دوام الايجاب او دوام
السلب فيكون نقيضها نقيض المطلقة مع ما تفضل المطلقة عليها فان المطلقة الموجبة تفضل على الوجودية الموجبة
بانها تتناول دوام الايجاب ونقيضها دوام السلب فلما كان نقيض الوجودية تتناول الدائمتين فنقيضها نقيض المطلقة
مع ما تفضل هي عليها وهو دوام الايجاب وكذلك المطلقة السالبة تفضل على الوجودية السالبة بدوام السلب فنقيضها
نقيض المطلقة مع ما تفضل هي عليها وهو دوام السلب وان اعتبر فيها اللاضرورة والمطلقة تفضل عليها بالضرورة الموافقة
فيكون نقيضها اما دائمة مخالفة او ضرورية موافقة فاذا قلنا بالوجود كل ج ب يكون نقيضه ليس دائما بالوجود كل
ج ب بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنه واما الشيخ اشتمل على الضرورة فليست بصحيحة كما تقدم وما تأخر
اما ما تقدم فلان القضية التي خصصها الشيخ باسم الوجودية هي الوجودية اللادائمة واما ما تأخر فهو ما قال الشارح ان
اي المحصورات في الوجودية اللادائمة واذا قلنا بعض ج ب على ذلك الوجه فنقيضه لا شيء من ج اما هو بالوجود
بل اما كل ج ب دائما واما لا شيء من ج ب دائما ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي ليست بهذا المعنى هو قولنا كل
ج اما دائما ب واما ليس دائما ب ايجاب واعلم ان اخذ نقيض السالبة الجزئية صواب واخذ نقيض الموجبة ليس بصواب

لان الشروية بين نقيضي الجزئيتين اي كل واحد كاذب في نقيض الجزئية والشروية بين الكليتين ليس بكاذب على ما هو
المشهور **قوله** ولا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب **اقول** يريد الفرق بين سلب الاطلاق واطلاق
السلب والاطلاق اما العام واما الوجودي اما سلب الاطلاق الوجودي الايجابي فالفرق بينه وبين اطلاق
السلب الوجودي ان الاول يصدق مع الضرورة الموافقة للاطلاق في الكيف وهي الضرورة الموجبة ومع الضرورة
المخالفة وهي الضرورة السالبة لان سلب الاطلاق الوجودي اما بانتفاء الجزء الاول ومع تصدق السالبة الدائمة
وهي تجتمع مع الضرورة السالبة واما بانتفاء الجزء الثاني فيصدق الموجبة الدائمة وهي تجتمع مع الضرورة الموجبة
فسلب الاطلاق الوجودي تقع على الضرورتين بخلاف اطلاق السلب الوجودي لانه يشتمل على السلب بالفعل فلا يتناول
الضرورة المخالفة وهي الثبوت بالفعل فلا تتناول الضرورة الموافقة واما سلب الاطلاق العام الايجابي فهو
تقع على الضرورة المخالفة للاطلاق في الكيف وهي الضرورة السالبة لانه سلب دائم وهو يقع على السالب
الضروري بخلاف اطلاق السلب فانه لا يقع على الضرورة المخالفة للاطلاق في الكيف فان الضرورة المخالفة
هي الضرورة الموجبة واطلاق السلب اعني السالبة المطلقة لا تقع عليها فقد ظهر الفرق في الاطلاق العام والوجودي
لكن مراد الشيخ هنا الفرق في الاطلاق الوجودي فانه قال الاول يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب
وسلب الاطلاق انما يصدق مع الضرورة الموجبة لو كان سلب الاطلاق الوجودي واليه اشار الشارح بقوله
وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية آه **قوله** وهذا موضع نظر بحث **اقول** لان المطلقة
التي جعلها نقيضا للعرفية اما ان يكون عرفية او مطلقة عامة او خاصة فان كانت عرفية فالمطلقات العرفية لا تتناقض
لجواز اجتماعها على الكذب حيث يكون الحكم لا دائما بحسب الوصف ايجابا او سلبا وان كانت مطلقة عامة او خاصة فلا
تناقض ايضا لجواز اجتماعها على الصدق والجواب ان المراد لا هذا ولا ذاك بل المطلقة الحينية فان الشيخ لما اراد
ان يعين للمطلقة نقيضا من جنسها اعتبر المطلقة عرفية حتى يكون لها نقيض من جنسها والمطلقة الحينية نقيض لما كان
جنسها لانها والعرفية داخلتان تحت المطلقة الوصفية اعني التي الحكم فيها بحسب الوصف سواء كان في جميع اوقات
الوصف او في بعضها وكانه اشار اليه بقوله حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بج بالضرورة او غير الضرورة وفي
ذلك الوقت ما يوصف بب كان هذا القول كاذبا لانه يفهم منه ان كذب الموجبة العرفية انما هو بالسلب في بعض
اوقات الوصف وايضا سيقول ان الدائمة مناقضتها جارية على نحو مناقضة الوجودية بحسب الحيلة الاولى ويعرف
منها وهذا صريح في ان نقيض العرفية الاطلاق الوصفي وهذا الاطلاق اي الاطلاق الوصفي الحيني الذي هو نقيض

العرفي يشمل الدائم المخالف في الكيف للعرفي واللادوام كليهما بحسب الوصف مثلا اذا كان العرفي موجبة فنقيضه
حينية سالبة ومعناها السلب في بعض اوقات الوصف فهو يتناول السلب في جميع اوقات الوصف وهو الدوام
المخالف بحسب الوصف والسلب في بعضها دون بعض وهو اللادوام بحسب الوصف وهو اي الوصفي الحيني
اخص من الاطلاق العام بحسب الذات فانه يتناول العرفي اللادائم المخالف وهو الحكم في جميع اوقات الوصف
لا دائما بحسب الذات حتى يصدق المطلقة العامة الموجبة مع السلب في جميع اوقات الوصف لا دائما بخلاف الحينية
وانما قيد الاطلاق العام بحسب الذات احترازا عن الاطلاق العام بحسب الوصف فانه هو الوصفي الحيني بعينه
قوله ومع ذلك فلا يعوزنا كان سائلا يقول هب انك وجدت حيلة في المطلقات البسيطة حتى اخذت لها
نقائض من جنسها فكيف هذه الحيلة في المطلقات المركبة اجاب بانا لم نحتج في اخذ نقائض المطلقات المركبة
من جنسها فليس المراد ان كل مطلقة لها نقيض من جنسها بل ذلك في بعض المطلقات والحيلة المذكورة كافية
وليس سلبها ه ولكن كما قدرنا الحيلة ثم كذلك امكننا ان نقيم حينا بان نقيم مقام المطلقة الوجودية العرفية
اللادائمة حتى يكون نقيضها حينية مطلقة مخالفة او ضرورية موافقة وهذا ان الجواب ليس سعادة ان من قوله
ولا يعوزنا الا ان الاعواز في اللغة الاحتياج الى شيء او عدم الاقتدار عليه فانتفاؤه اما بعدم الاحتياج
واما بوجود الاقتدار عليه وانما حمل الوقتية الخاصة هنا على الوقتية اللاضرورية لا اللادائمة لقوله لانه ليس
اذا كان كل ج ب في كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وهو ظاهر
الدلالة على ذلك قوله وان كان الحيلة ايضا ان يجعل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه قصد زمان بعينه هذه الحيلة
تخصيص موضوع المطلقة بالافراد الموجودة في زمان معين من الازمنة الماضية او الحالة وهي غير كافية لجواز
تصادق السلب والايجاب بالفعل على تلك الافراد بكون الايجاب عليها في زمان والسلب في زمان آخر نعم لو
كان تعيين الزمان في جانب الحمل لكان كافيا ومن هذا يظهر ان قوله لان الحكم على جهات زمان ما بانها جميعا
وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان ولا يرتفعان لا يناسب ما ذكره الشيخ وكذا قوله وهذا
ايضا يحتاج الى شرط آخر لان الزمان في القياس لم يعتبر في جانب الوضع بل في جانب الحمل قوله لكن الفساد
يتوجه عليهم من جهتين احديهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم لانهم اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة الكلية و
الاولة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بماكل الف وقد ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد من
ماكل الف وقر بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه وهو تقييده بهذا الزمان لجواز ان لا يوجد في هذا الزمان

من يكتب الف وقت وفيه نظر لانا لا نسلم ان الموضوع ليس باقيا على شرطه فان السالبة لا تستدعي وجود
الموضوع فان قلت مذهب القوم يقتضي ذلك فانهم حققوا السالبة المطلقة بانها التي يحكم فيها على الافراد
الموجودة في الزمان الماضي او الحال لا كما قال الشيخ وكذلك قولنا ليس شيء من ج ب اي من جهات زمان بعينه
بعينه قلت انما الحكم على الافراد الموجودة واما الصدق لم يتوقف عليها قوله ولا انه فيه سهو لان الاولين
حيث سكتوا في الواجب بانه يمكن ان يكون فيكون ممكنا ان لا يكون وقوله اكثر من لزوم انه واجب اي لما
كانت المواد ثلثة عند ارتفاع الواحد بقي اثنان لا واحد فقط فاذا ارتفع الامكان الخاص فلزوم الامتناع ليس
اولى من لزوم الوجوب بل اللازم احدهما قوله ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون في الحقيقة كان شاء ايجاب
يعني ان تحمل حمل العبارة الايجابية بعض الممكنة لاشتمالها على الايجاب وان كانت سالبة فلو جعل نقيضها موجبة
يوافق النقيضان في الكيف قوله والحق انه ليس لها عكس الحق ان السالبة المطلقة لا تنعكس لان الشيء اذا كان
ذا خاصة مفارقة يسلب تلك الخاصة عنه ولا يصح سلب ذلك الشيء من الخاصة فيصح ان يقال لا شيء من الانسان بضاحك
بالاطلاق ولا يصدق لا شيء من الضاحك بانسان قال الامام لا فائدة في التخصيص بالخاصة لان بعض الاعراض
العامة كالمتحرك كذلك فانه يصدق لا شيء من الانسان بمتحرك بالاطلاق بخلاف لا شيء من المتحرك بانسان بالاطلاق
اجاب الشارح بانه انما خصص لبيان بالخاصة لان كذب العكس فيها اظهر وادفع منه في العرض فان قولنا لا شيء
من الضاحك بانسان كاذب لصدق ضده وهو الموجبة الكلية وقولنا لا شيء من المتحرك بانسان كاذب لصدق النقيض
وهو الموجبة الجزئية والمنافاة بين الضدين اظهر منها بين النقيضين لاشتمال الضد على النقيض ويمكن ان يجاب
بان مراد الشيخ ان السالبة الكلية لا تنعكس اصلا لا الى الكلية ولا الى الجزئية يدل عليه قوله والحق انه ليس لها عكس فان
النكرة في سياق النفي للعموم وذلك لا يتم الا بالخاصة لا بالعرض قوله الا ان يؤخذ المطلقة على احد الوجهين اي المذكورين
في باب نقيض المطلقة احدهما جعل السالبة عرفية والآخر تخصيص السلب بوقت معين قوله واعترض بعض المنطقيين
عليها لا بد ان نقرر الحجة بطريق العكس والخلف حتى يتوجه الاعتراض فيقال الحجة اوردت في التعليم الاول هكذا اذا
صدق لا شيء من ج ب فليصدق لا شيء من ب ج والا لصدق بعض ب ج وينعكس الى بعض ج ب
وقد كان لا شيء من ج ب او نضم نقيض العكس الى الاصل لينتج ليس بعض ب ب هف وح يعترض عليه بما ذكره قوله
قيل على الافتراض انه بيان بما لم يتبين بعد فان الشكل الثالث لم يعرف بعد انتاجه وجوابه ان الافتراض ليس قياسا
فضلا عن الشكل الثالث فان محصله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول وحمل وصف الموضوع عليه وتوصيف ذات

الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدي وكذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية
متعارفة لانها غاية التغاير الحدين بحسب المفهوم واتحادهما بحسب الذات وذات الموضوع مع وصف الموضوع
كذلك لان تسمية ذات الموضوع به لا بجعل وعنوانا لذات الموضوع فالافتراض ليس الا اتحادا في عقدي الوضع
والحمل وحمل عقد الوضع عقد حمل وعقد الحمل عقد وضع ولا باس في حدوده بحسب المفهوم والقياس يستدعي حدودا متغايرة
بحسب المفهوم قوله فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع لما ذكر ان بيان الانعكاس انما يتم لو لزمت النتيجة جنسية المشتمل
ان تقال لكن اخذ الاصل عرفية عامة حتى ينتج القياس جنسية مطلقة فاجاب بان ذلك انما يسوغ لو علم ان القياس المركب
من الصغرى المطلقة الوصفية اي الحينية والكبرى السالبة العرفية ينتج سالبة وصفية في الشكل الاول وهو لم يعرف
بعد فلا بد من الاحتراز عنه كما في الافتراض والحاصل ان الاصل ان كانت مطلقة لم يتم وان كانت عرفية لم ينفع بحسب
طريق التعليم قوله والافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق قال وقت الطريق الذي سلكه الشارح في بيان
انعكاس الموجبة الحينية كنفسها افتراض ايضا فكيف لا يفيد فنقول المراد ان الافتراض على الوجه الذي ذكره
الشيخ لا يفيد وذلك ظ اذا كان الاصل عرفية عامة اما اذا كان وجوديا اي عرفيا خاصا فقول الشيخ او هم انه
ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء وعكسه يجوز ان يكون كالاصل وهو يدل على انه يجوز ان لا يكون عرفيا عاما
اي لا يصدق فيه قيد اللادوام فيكون دائما ويجوز ان يكون ضروريا فقوله اعني يكون ضروريا معناه يجوز
ان يكون ضروريا لانه تفسير لقوله يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل ومعناه يكون دائما والضرورة كثيرا ما تستعمل
في معنى الدوام كما استعملها في مواضع من هذا البحث على ما سيجيء ولما جاز ان يكون عكس العرفية الخاصة خلاف
الاصل لم ينعكس الى الخاصة بل لا يكون عكسها الا عرفيا عاما اما العكس من اللوازم واعلم ان هذا النقل من الشيخ
ليس على ما ينبغي لان محصل كلامه في الشفاء ان الدائمة والعرفية العامة والعرفية الخاصة سواء قيدت باللادوام
او اللاضرورة اذا كانت سالبة كلية تنعكس كنفسها في الكم واستدل عليه بانه اذا صدق لا شيء من ج ب فلا شيء من
ب ج والا فبعض ب ج فبعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب هف ثم قال فهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل
فانه كما يصدق لا شيء من الابيض باسود ما دام ابيض كذلك لا شيء من الاسود بابيض ما دام اسود وكما انه لا شيء
من الحيوان بحجر ما دام موجودا كذلك لا شيء من الحجر بحيوان ما دام موجودا والحكم الاصل كحكم العكس هذا كلامه ولا يخفى
على المتامل ان معنى هذا الكلام ان السالبة الكلية اذا كانت دائمة او عرفية عامة تنعكس كنفسها في الجهة واذا كانت
عرفية خاصة لم تنعكس كنفسها في الجهة لعدم الانعكاس كالاصل حيث السالبة خاصة والانعكاس حيث السالبة دائمة

او عرفية ثم نقل ان تنعكس العرفية الخاصة يجوز ان تكون كالاصل على ما نقله المصنف ثم الغرض لا يختلف الا ان
قول الشيخ على هذا ايضا يدل على ان العرفية الخاصة لم تنعكس الا عرفيا عاما وقال صاحب الكشف العرفية الخاصة
تنعكس كنفسها فانه لو لم يصدق العرفي المقيد باللادوام صدق دائما وينعكس الى نفسه وقد كان لا دائما هف مثلا
اذا صدق لا شيء من ج ب ما دام ج لا دائما فلا يصدق لا شيء من ب ج ما دام ب لا دائما والا لصدق كل شيء
من ب ج ما دام ب دائما فينعكس الى شيء من ج ب ما دام ج دائما وقد كان لا دائما هف وفيه نظر لان العكس
المقيد باللادوام في الكل وهو موجبة كلية مطلقة عامة فمتى لم يصدق يصدق نقيضها وهو سالبة جزئية دائمة وهي
لا تقبل العكس فالاولى ان لا شيء من ب ج ما دام ب دائما في البعض وهو لم ينعكس الى شيء من ج ب ما دام ج
دائما وقال من اعترض عليه انه لا ينعكس الا عرفيا عاما لصورة النقض وقال انه يجب ان يكون البعض عرفيا خاصا فانه
لزم ما اورده صاحب الكشف فانه لو لم يصدق في العكس اللادوام في البعض صدق الدوام في الكل وينعكس
الى الدوام الاصل فلا فرق الا قول وحاصلهما ان الاول ان حال الانعكاس الى العرفي العام وثانيهما الانعكاس
كنفسه في الجهة وان اراد الشارح ان يجمع بين القولين فقال لا اختلاف في انه لا يمكن في العكس حفظ كمية الاصل وحفظ
جهته معا لان اللادوام لا ينعكس كنفسه فلا يبقى الا ان يحافظ على الكمية او على الجهة فان حوفظ على الكمية لم ينعكس
الا عرفيا عاما وان حوفظ على الجهة لم ينعكس الا عرفيا خاصا جزئيا فمنشا هذه الامور ان الاول انما ينعكس في الجملة
والثاني ان العكس يحفظ الجهة جزئيا والثالث انه لا يحفظ الجهة كليا ولا يصدق الكلي في العكس الا عاما واشار
اي الاول مقرر وانما الانعكاس بحيث الاصل حقيقي وهو ظاهر واي الثاني فتقريره ان حفظ الجهة في البعض
وتقريره ان ذات ج ليس ب بالفعل والا لكان ج ب وايضا فليس ب دائما وقد كان لا دائما هف وذات ب
في بعض الاوقات كونه ليس ج والا لكان ليس ب في جميع اوقات كونه ليس ج وهو ليس ب في جميع اوقات كونه
ج فيكون ليس ب دائما وقد كان لا دائما واذا صدق على ذات ج انه ب وليس ج صدق عليه انه ج فبعض ب
ليس ج ما دام ب لا دائما وهو المطلوب واعلم ان هذا العكس يبتني على ثلث مقدمات وهي ان ههنا ذاتا ج
وب بحكم اللادوام الاصل وليس ج ما دام ب وانما ليس ب ما دام ج فليس ج ما دام ب والا لكان ج في بعض اوقات
كونه ب وب في بعض اوقات كونه ج وقد كان ليس ب في جميع اوقات كونه ج هذا خلف واذا صدق
على كل الذات انها ب وليس ج ما دام ب وج بالفعل صدق بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما وهو المطلوب
وهذه المقدمة الثالثة ذكرها الشارح وهي ان ذات ج ليس ب في بعض اوقات كونه ليس ج

او دليل الثاني في اثبات المطلوب بعد ذكر ما لا ينبغي وترك ما ينبغي وهي الثالث اشار بقوله واما احتمال العموم اي واما
احتمال ان يكون العكس الكلي دائما فلانا اذا فرضنا ان ب محمول على الذوات الموصوفة بج فعلا ايجابا حكم لا دوام الاصل
والمحمول يحتمل ان يكون اعم من الموضوع فاذا كان ب اعم من ج كان هناك ذوات يصدق عليه ب ولا يكون ج مسلوبا
عنه دائما فلا يصدق لا شيء من ب ج ما دام ب لا دائما مثلا الساكن في المثال المضروب لما كان اعم من الكاتب
كان من ذوات الساكن ما يسلب عنه الكاتب دائما فلم يصدق لا شيء من الساكن بكاتب ما دام ساكنا لا دائما وفي
قوله فيكون شيء مما اتصف بب ولا يحمل عليه تلك الذوات اصلا ويكون لاجل تلك الذوات ضرورية السلب عن
ذلك الشيء مسامحة لان الذوات لا تعتبر في الحمل بل المحمول هو مفهوم ج فالواجب ان يقال فيكون شيء مما اتصف
بب ولا يحمل عليه ج اصلا فيكون ج ضروري السلب عن ذلك الشيء ثم فرق بين العرفي العام الكلي وبين العرفي العام
الكلي الذي هو العكس فان العرفي العام مطلقا يصدق مع الاحتمالات السبعة المذكورة فاما العرفي العام الذي
هو العكس فلا يصدق الا مع الاحتمالات الاربعة ولا يصدق اذا كانت دائمة في الكل او ضرورية في الكل او دائمة
في البعض ضرورية في البعض او وجودية لا دائمة في البعض على الوجه الثاني من الوجهين الاخيرين في تقريره
ان نقول لا شيء من جهات الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان فيعكس بلا شيء من ب ج في ذلك الزمان او نقول
الموضوع في العكس بالزمان الذي قيد به موضوع الاصل فانه لو قيد به لم ينعكس بل ما شيء منه لا لك الف وتر
وفيه نظر لان الزمان المعين ان لم يعتبر في جانب المحمول لم ينعكس اصلا وان اعتبر في جانب المحمول ينعكس ولا يحتاج
الى اعتبار الزمان في جانب الوضع تمام الدليل المذكور فيه **قال** الكليات الموجبة من المطلقات **اقول** الموجبة
المطلقة العامة الكلية لا تنعكس كلية وان كانت ضرورية بل جزئية مطلقة عامة لان عقد الوضع في الاصل بالفعل وعقد
الحمل ايضا بالفعل فاذا ابدلنا عقد الوضع بعقد الحمل صار جهة الوضع جهة الحمل والعكس فيصدق العكس مطلقة عامة
ولزم الامام انها تنعكس كلية لان الضرورية اخص من المطلقة وهي تنعكس كلية واذا كان انعكاس الاخص
الى الكلية فالام لم يطرق الاول وسيجيء تحقيق الحال في ذلك **قوله** فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات
التي لها من جنسها نقيض اي الموجهات المطلقة الموجبة التي فيه الكلام بيان انعكاسها من طريق نقيض العكس في انها
تنعكس الى موجبة جزئية حينية والا لصدق نقيضها سالبة كلية عرفية عامة وهو ينعكس الى ما ينافي الاصل وان كان
والوجه في غاية الجودة وان كان الطريق مشتركا بين ما اذا كانت القضية عرفية وما اذا كانت مطلقة عامة
ولا يرد على انعكاس الموجبة المطلقة العامة بانعكاس السالبة الدائمة كنقيضها فان كان بيان انعكاس المشائية

فانعكاس الموجبة المطلقة لزم الدور وان كان بطريق آخر كالافتراض او الخلف لزم سوء الترتيب لان
انعكاس السالبة الدائمة لم يتبين بعد وهذا بخلاف الموجبة العرفية فانه لما سبق ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها
فلو بين انعكاس الموجبة العرفية بذلك لم يلزم لا الدور ولا سوء الترتيب لكن يمكن ان يقال فعلى هذا انعكاس
السالبة الدائمة ايضا تبين اذ عند الشيخ ان السالبة الدائمة مطابقة للسالبة العرفية وحيث تبين انعكاس
السالبة العرفية كان انعكاس السالبة الدائمة ايضا متبينا فلو بين انعكاس الموجبة المطلقة به لم يلزم احد الامرين
واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس لان الخلف مبني على اخذ نقيض المطلوب المعين والخلف مبني على اخذ
نقيض المطلوب ونفيه وغايته ما في انتفاء نقيض المطلوب صدق المطلوب فهو لا يدل الا على صدق نقيض نقيض الاصل
بطريق اللزوم اما انه يفيد تعيين المطلوب اي ان تلك القضية عكسه فلا لان المعتبر في العكس اخص القضايا
اللازمة بطريق التبديل وكما ان الخلف يفيد صدق العكس الذي هو اخص كذلك يفيد العلم بما يصدق مع العكس
من لوازمه وان كان اعم منه **قوله** في عكس الضروريات وكذلك حينين وكذلك الافتراض فيه **نظر** لان الافتراض
انما يفيد فرض نقيض العكس مطلقة فلا يكون طريقا آخر غير ما ذكره اولا لانه طريق عكس نقيض العكس لا فرق
واما قيل فرض نقيض العكس مطلقة فالافتراض لا يعطي الا بعض ج ب بالامكان ب وهو لا يناقض لا شيء من
ج بالفعل ب لجواز ان يكون الشيء مسلوبا عن كل افراد الاخص ثابتا لبعض افراد الاعم **قوله** تنعكسان الى
الامكان الاعم **اقول** الحق ان الموجبة الضرورية تنعكس مطلقة وصفية لوجوب كون المحمول لازما لذات
الموضوع وثبوت وصف الموضوع له في الجملة فاجتمع وصفا المحمول والموضوع على ذات الموضوع في بعض
الاوقات فما صدق عليه وصف المحمول صدق عليه وصف الموضوع في بعض اوقات ثبوت وصف الموضوع
وهو المطلوب وقد زعم انها تنعكس ضرورية لانها لو انعكست الى غير الضرورية فغير الضرورية اولى بان
تنعكس الى غير الضرورية فيكون الاصل وهو الضرورية غير ضرورية هف وزيف الشيخ عليهم بان العكس الضروري
قد يكون ممكنا كما في الضاحك والانسان وانما قال ان عكسها الامكان الاعم لان المقصود لما كان رد مذهب
اولئك القوم وهم احكام العكس لانه ابعد من مطلوبهم وايضا صورة النقض التي ذكرها لم يدل الا على ان
انعكاسها ممكنة عامة واما انعكاسها الى المطلقة العامة والحينية فيحتاج الى بيان آخر فاقتصر على الامكان
اذ في ذلك كفاية قال الامام ذكر في الشفاء ان العكس مطلقة عامة والحق ما في هذا الكتاب لان العكس قد
يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل في الوجود واصلا مثل ان لا يكون بعض الناس كاتبا قط وجوده

والمشترك بين الضرورتي والممكن الخاص الممكن العام لا المطلق العام وفي جوابه مناقشة قوله ولا تلتفت
الى تكلفات قوم اقول قالوا يصدق كل حيوان فهو نايم من جهة انه نايم بالامكان وينعكس الى قولنا
بعض النايم من جهة انه نايم حيوان بالامكان لان حيوانية النايم ليست من جهة ما هو نايم حتى يكون ضرورية
ورد جوابه ان قيد من جهة ما هو نايم في العكس اما ان يعتبر بحيث يكون جزءا من المحمول فلا يكون القضية عكسا
لانه في الاصل قيد المحمول واما ان يعتبر بحيث يكون جزءا من الموضوع فلا نسلم صدق العكس لان النايم من جهة ما هو
نايم ليس الا نايما لا حيوانا ولا غيره وهو ضعيف اما اولا فلان النايم من جهة ما هو نايم اذا حمل في الاصل
على كل حيوان فلابد من صحة حمله وصدقه عنوانيا لبعض الحيوان ضرورة ان ما حمل بالايجاب على شيء يوجد
به وصفا عنوانيا فلان النايم من جهة انه نايم نايم وكل نايم حيوان فالنايم من جهة انه نايم حيوان فيسقط المنع
والحق في الجواب انا لا نسلم صدق قولنا بعض النايم من جهة انه نايم حيوان بالامكان الخاص بل بالضرورة
قوله وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج اقول القضايا اما ان يكون تصورات اطرافها كافية في حكم العقل
او لا فان كانت كافية ففي الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او
يحتاج الى امر ينضم الى المحكوم عليه اي الى القضية او يحتاج اليهما معا وانما فسرنا المحكوم عليه بالقضية فلانه
لولا ذلك لم ينحصر القسمة لجواز احتياجها الى امر ينضم الى المحكوم به او الى النسبة بينهما والاول هو المشاهدات
لاحتياجها الى ما ينضم الى العقل وهو الاحساس والثاني هو ما يحتاج الى ما ينضم الى القضية فلا شك ان ما ينضم
الى القضية ويكون له دخل في حصول الحكم يكون مبادي تلك القضية فلا يخلو اما ان يكون مبادي القضية لازمة
لها او غير لازمة فان كانت لازمة ففي قضايا قياساتها معها فانها قضايا متى تصور اطرافها يحصل عند العقل
قياس مرتب منتج لها وان كانت غير لازمة فلا يخلو اما ان يكون حصول تلك المبادي بسهولة او بصعوبة فان
كان حصول المبادي بسهولة ففي الحدسيات لان مباديها يقع في العقل مترتبة وينساق الذهن منها اليها
بلا طلب واكتساب وان كان حصول المبادي بعسر ففي النظريات وليست من المبادي وفي قوله اما
ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون مسامحة لان الحدسيات لا اكتساب فيها كما مر
ما ذكرناه والثالث اما ان يكون حصوله بالاخبار ففي المتواترات وفي نسخة بالاحساس والمراد الاحساس
بالسمع واما ان لا يكون وهي المجربات وكل منهما يحتاج الى ما ينضم الى العقل وهو استماع الاخبار في
المتواترات وتكرر المشاهدة في المجربات والى ما ينضم الى تلك القضايا وهو القياس الخفي كما قال

لو لم يكن كذلك لما كان دايما او اكثريا فهذه ستة اصناف وانما قال في الثلثة وما معها لان الحدسيات تشبه المجربات
والمتواترات تشبه المشاهدات والقضايا التي قياساتها معها تشبه الاوليات قوله استفادة العقل من الاحساس
الجزئيات ذلك الحكم اي اوقع الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات موضوع حصل عند العقل حكم كلي لانه افاد
الحس ذلك فان الحس لا يعطي الا احكاما جزئية ولا سبيل له الا الى ادراك هذه النار في هذا الوقت بل الحكم الكلي
انما يحصل بطريق آخر فلعل تلك الاحساسات الجزئية سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلي من المبدا الفياض
كما في المجربات ولهذا قال وهي تجري مجرى المجربات من وجه قوله فان قلت الاحساسات الجزئية كيف تتادى الى اليقين
وهي قد لا تطابق الواقع كرؤية البعيد صغيرا والصغير في الماء كبيرا اقول الاحكام الحسية انما تتادى الى العقد
الكلي اذا كانت صائبة وانما يكون صائبة اذا ساعد عليها العقل فلولا فضل العقل وتميزه بين الحق والباطل لاختلط
الصواب بالغلط قوله المجربات تحتاج الى امر خفي سابق ان المعقول ليست التجربة الا مشاهدات متكررة كما ان
الاستقراء ايضا مشاهدات متكررة فكيف افادة التجربة اليقين دون الاستقراء فالجواب انه اذا تكرر المشاهدات
على وقوع شيء وحكم العقل انه ليس اتفاقيا اذ الاتفاقيات لا يكون دايمة ولا اكثرية كان تجربة مفيدة لليقين والا
لم يعلم ذلك وان استدل بمجرد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس على الحكم الكلي كان استقراء ولا يفيد اليقين
قوله وينضاف اليه احوال السنة اقول جواب لسوال وهو انا اذا فرضنا شخصا في بلاد الزنج ولم يتكرر على
حسه مولود الا اسود وحصل عنده ذلك الاعتقاد بان كل مولود اسود او لا فان لم يفد فلم صار تكرره مفيدا و
لا يفيد وان افاد كان التجربة خطاء وزال الوثوق بها اجاب بان التجربة اذا كانت مقرونة بهيئة كما في المثال المذكور
كانت التجربة في اسود في بلاد مخصوصة لا يعطي حكما كليا مطلقا بل مقيدة بتلك الهيئة وح لا يتطرق الخطاء الى الحكم
الا ان الهيئة ربما تقارن الحكم بالذات اي يكون لها دخل في ثبوت ذلك الحكم وربما تقارنه بالعرض بحيث لا يكون لها دخل
في ثبوته والقيد للحكم يجب ان يكون بالاول لا بالثانية قوله اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس فانك اذا
شاهدت اختلاف تشكل القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس وحكمت اليه القياس وهو ان ذلك لو كان اتفاقيا لما
كان دايما او اكثريا اوقعت ان نوره مستفاد من الشمس والحدس هو تمثل المبادي المرتبة للمطلوب في النفس قوله وعددا لا يكون
كالامارات اقول لا يريد بذلك ان التواتر يمكن ان يحصل بمجرد الامارات فان مبنى التواتر على الاخبار بل
المراد ان اليقين تارة يحصل بمجرد الاخبار الكثيرة واخرى بحسب انضمام القراين والامارات معها ولهذا الحكم
ليتبع الشهادات في عدد معين فربما يكفي مع الامارات القوية عدد يسير وربما لا يكفي في حصول الجزم الا جم غفير

قوله واما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات اقول المشهورات هي قضايا يعم اعتراف الناس بها وهي اما اليقينيات كالاوليات وغيرها فان لها اعتبارين احدهما من حيث اعتراف عموم الناس بكونها مشهورات بهذا الاعتبار وثانيهما من حيث انه يحكم بها محض العقل ويجب قبولها بهذا الاعتبار هي يقينيات واما غير اليقينيات وهي التي يتوقف العقل الصرف في الحكم بها لكن عموم الناس بها لاعتراف الحسي او الحمية وربما خصص باسم المشهورات وقول الشارح والآراء المحمودة هي ما تقتضيه المصلحة العامة والاخلاق الفاضلة خلاف كلام الشيخ وتخصيص لا مخصص فالمشهورات تقال بالاشتراك على ما يعم اعتراف الناس بها وهو يساوي اليقينيات وغيرها وعلى الآراء المحمودة واطلاق اسم المشهورات عليها اولى لان مناطها والعمدة فيها الشهرة كقولهم الظلم قبيح والشنيع في مقابلة المحمود كما ان الكاذب في مقابلة الصادق والصادق غير المحمود وكذا الكاذب غير الشنيع اذ رب محمود كاذب وشنيع حق فالمشهورات اما من الواجب قبولها واما من التأديبات التي يكون الصلاح فيها كقولنا العدل حسن والظلم قبيح وما يتطابق عليه الشرائع كقولنا الطاعة واجبة واما خلقيات وانفعاليات كقولنا كشف العورة قبيح ومراعاة الضعفاء محمودة واما استقراءات كقولنا تكرار الفعل ممل ورفع الخصم واجب وايضا المشهورات اما المشهورة على الاطلاق واما بحسب صناعة كقولنا التسلسل باطل او ارباب ملة كقولنا الاله واحد والرب او ام ام قال وقد حينئذ لا يكون من المشهورات لا ما هي التي اعترف بها عموم الناس فنقول الناس اما جميع افراد الانسان وهي المشهورات على الاطلاق او جميع طائفة وهي المشهورات لتلك الطائفة قوله القضايا الوهمية الوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في غير المحسوسات فان الوهم تابع للحس فلا يدرك الا المحسوس وان ادرك غير المحسوس فلا يدركه الا على نحو المحسوس فيحكم عليه باحكام المحسوسات مغالطة وحكمه قال قلت الحكم على شيء بامر يستدعي ادراكهما فاذا لم يكن الوهم مدركا للمجردات فكيف يحكم عليها وايضا المحمولات في القضايا لا بد ان يكون كلية والوهم لا يدرك الكليات فكيف يحكم بها فنقول الحاكم والمدرك بالحقيقة النفس والعقل والوهم آلتان لها في الادراك والحكم الا ان الوهم شديد العلاقة بالنفس يستعملها في غير المحسوسات استعمالها اياه في المحسوسات فيقع في الغلط ويعرف كذب الوهم ان يساعد العقل في مقدمات منتج نقيض حكمه مثلا يحكم ان كل موجود محسوس فسلم ان المحسوسات مبادي وان مبادي المحسوسات قبل المحسوسات وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوسا وكذا سلم ان الوهم نفسه وافعاله موجودة وغير محسوسة واذا وصل الى النتيجة امتنع عن قبولها ومن ذلك من القضايا الوهمية انكار وجود نفسه حيث صارت مقاودة له شديد الانقياد قوله ان الظن يطلق على معنيين الاول

ما يقابل اليقين وبهذا المعنى يشمل الاعتقاد والجهل المركب والظن الصرف الثاني على غير الجازم الراجح وهو الظن الصرف قوله واما المشبهات هي قضايا شبه الاوليات او المشهورات والتي شبه الاوليات تقع في المغالطات والتي شبه المشهورات تقع في المشاغبات وهي اي الاشتباه على انواع المشابهة اما من حيث اللفظ او المعنى والتي من جهة اللفظ ستة اقسام لانها اما في اللفظ المفرد او في المركب والذي في المفرد ثلثة لانه اما ان يكون من مادة اللفظ او صورته او عوارضه اما الذي يكون من المادة فبان يكون بحسب اختلاف معاني اللفظ اختلافا ظاهرا اذا كان اللفظ مشتركا كاشتراك العين بين الباصرة والينبوع او اختلافا خفيا كما اذا كان حقيقة في بعضها ومجازا في البعض الآخر كالنور فانه حقيقة في الكيفية المبصرة ومجاز في الحق واما الذي من الصورة اي الهيئة التصريفية فكاشتراك المضارع والفاظ العقود واما الذي من العوارض فكالاعراب والبناء والتشديد والتخفيف والذي في المركب ايضا ثلثة لانه اما في نفس التركيب كما اذا كان في وجود المركب وعدمه فيظن المركب غير مركب كما يقال الخمسة زوج وفرد فيظن عدم التركيب فيعتقد كون الخمسة موصوفة بالزوجية والفردية او يظن غير المركب مركبا كما يقال زيد شاعر جيد فيظن انه مركب فيعتقد انه شاعر ماهر واما الاشتباه من جهة المعنى فاما ان يتعلق بالقضايا المفردة او المركبة والاول اما ان يتعلق بطرفي القضية وهي ايهام العكس او بالنسبة بينهما وهو سوء اعتبار الحمل او اخذ ما ليس الطرف طرفا كاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات والثاني اربعة اقسام يجيء ذكرها في آخر المنطق قوله وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي اقول اي اذا تركب من المفردات وهي الموضوعات والمحمولات ثانيا من القضايا باعتبار تركيبها من المفردات تركيب لها اولا وقد فرغ عنه في الانهاج المتقدمة فالآن شرع في التركيب الثاني فقوله ولا يكون في حكمها اي لا يكون في حكم قضية واحدة احترازا عن الشرطية فانها مركبة من القضايا لكنها في حكم قضية واحدة والقضايا ثلثة اقسام احدها ما يرجع فيها الى التسليم والقبول اي يسلم ويقبل ولا يمنع اصلا كالاوليات وثانيها ما لا يرجع فيها الى التسليم والقبول اصلا وهي المطالب الكسبية وثالثها ما يرجع فيها الى التسليم والقبول لكن اذا ارتفعت لغة الحق وخفيت لا يرجع فيها اليه كالمشهورات والمقبولات فانها وان كانت بحسب الشهرة والاعتقاد والالف او عادة والنظر اليها لو خليت بالعقل الصرف لم يسلم والاول لا يطلب بالحجة بخلاف الاخيرين فما يحتج عليه او شيء لا يرجع فيه الى القبول والتسليم كالنظريات او شيء يرجع فيه اليهما لكن لا يرجع اليه كالمشهورات والمسلمات المحتج به فلا بد ان يكون بين الحجة والمحتج عليه تناسب والا امتنع استفادة معرفته منه وحينئذ

واما ان يشتمل احدهما على الآخر او لا فان اشتمل فالمشتمل ان كان المطلوب فهو الاستقراء اذ المطلوب كلي انما ثبت بتحقق
الحكم في جزئياته والكلي يشتمل على الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فانه يستفاد من ثبوت الحكم في
جزئياته التي وقع الاستقراء فيها وان كان الحجة فهو القياس وذلك ظاهر وان لم يشتمل احدهما على الآخر فلا بد ان يكون
هناك ثالث يشتمل عليهما والا لم يكن بينهما تناسب مفيد للعلم بالمطلوب وهو التمثيل فان العلة الجامعة تشتمل على حكم
الاصل وهو الحجة وعلى حكم الفرع وهو المطلوب وانما قال اصناف الحجة دون انواعها لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا
واستقراء باعتبارين كالقياس المقسم وقد تكون قياسا وتمثيلا باعتبارين كما في بعض التمثيلات وهو ما اذا كان العلة قطعية
فح يكون في معنى القياس هكذا كلما تحققت العلة تحقق الحكم في الفرع لكن العلة متحققة في الفرع فيتحقق الحكم فيه وعلى هذا يكون
ذكر الاصل حشوا مفيدا وكذلك في التمثيل عطف على قوله كالقياس المقسم الا ان هذا الشبه جزئي وفي ذلك الشبه كلي لانه
قال الحجة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كما قد تكون قياسا باعتبار وتمثيلا باعتبار والمراد بالمثال في قوله ذكر
المثال حشوا هو الاصل لانه واقع في التمثيل مثالا كما يقال الجسم مؤلف فيكون محدثا كالبيت لكن الاستقراء والتمثيل
اذا اطلقا اي لم يقيد الاستقراء بالتام والتمثيل بقطعية العلة لم يعتمد الا على القياس ونستر الامام مانع التمثيل بالاستعمال
الجدليون من الحاق الغائب بالشاهد بواسطة الطرد والعكس او السبر والتقسيم هو التمثيل بعينه **قوله** الاستقراء
والقياس **اقول** اذا حمل كلي على كلي لوجوده في جزئيات الثاني فان جعلنا الكلي الاول اكبر والثاني اوسط والجزئيات
اصغر كان قياسا وان جعلنا الكلي الثاني اصغر والجزئيات اوسط فهو استقراء فالقياس والاستقراء يختلفان في تناول
الاصغر والاوسط يظهر من المثالين المذكورين **قوله** وهو التلازم وجودا **اقول** هو ثبوت الحكم عند
ثبوت المعنى الجامع والتلازم عدما عدم الحكم عند عدم الجامع فان كان التلازم في جزئيين لم يفد وان كان كليين
فلو اقتضيا علية الجامع للحكم لاقتضيا علية الحكم للجامع لان كل واحد منهما يلازم الآخر وجودا وعدما فيكون كل
منهما علة للآخر وهو مح ومع ذلك لا فائدة فيه لعدم النزاع في تحقق الحكم في الفرع حينئذ وايضا الاستدلال دوري
لتوقف كلية التلازم على ثبوت الحكم في الفرع وثبوت المعنى فلو اثبت الحكم في الفرع بالتلازم الكلي لزم الدور
قوله وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه في حد ما هو كذلك اي لما كان القول الدال على المسموع والمعقول
كان القياس دالا عليهما جاز ان يذكر في حده وانما احتيج الى ذلك لان القياس المعقول يكفي اذ كان المطلوب عرفانيا
واما الافادة الاخرى فهي محتاجة الى القياس المسموع **قوله** وفرق بين ما يلزم منه جواب سؤال وهو النقض
بالمقدمات الممكنة فانه لا يلزم منها ضروري والجواب ان المراد اللزوم الضروري لا اللازم الضروري **قوله**

والفاضل الشارح **اقول** اورد هنا اشكالين لما ذكر ان القياس الاقتراني لا بد فيه من امر مشترك
هو الحد الاوسط ورد ان القياس قد ينتج بلا تكرر وقد لا ينتج مع تكرر الحد اما الاول فكقولنا آ مساو لب وب
مساو لج ينتج آ مساو لمساوي ج وكقولنا الدرة في الحقة والحقة في البيت ينتج الدرة في البيت واما الثاني فكقولنا
الانسان حيوان والحيوان جنس والانتاج ان الانسان جنس واجيب بان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير الحيوان المحمول
على الانسان لان الحيوان الذي حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره وهو صورة عقلية مجردة والمحمول
على الانسان هو مطلق الحيوان الذي لا شرط فيه اصلا فلم يتكرر فيه الوسط وهو ضعيف من وجوه الاول ان الحيوان
الذي حمل عليه الجنس لو كان غير محمول على الانسان وغيره فلا يكون محمولا على شيء من الحقائق اصلا فضلا عن ان يكون
مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق فلا يكون جنسا فالحيوان الذي حمل عليه الجنس لا يكون جنسا وانه خلاف الثاني ان
الشيخ صرح ان الحيوان بشرط لا شيء ليس بجنس بل مادة فكيف يحمل عليه الجنس الثالث ان الحيوان بشرط لا شيء لما
كان جزء النوع يكون متقدما على النوع في الوجود لتقدم الجزء بالضرورة فلا يكون الفصل مقوما له اذ الفصل مع النوع
في الوجود ولانه الجزء الاخير له ومع الشيء لا يتقوم ما قبله فيلزم ان لا يكون جنسا الرابع ان الجنس لو كان هو بشرط لا شيء
وهو جزء الماهية كان جنس الجنس جزء الجنس [illegible] ويكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس له وقد ابطله
الشيخ في الشفاء واجاب الشارح عن الاشكال الاول بان المساوي للمساوي ان لم يغاير قولنا مساو لب فلم يكن قياسا
لان النتيجة هي عينها المقدمة الاولى حينئذ وان غايرته فيكون نتيجة قولنا آ مساو لب والمساوي لب مساو لمساوي ج فا مساو لمساوي
ج والاصل ان قياس المساواة لا ينتج بالذات ان آ مساو لمساوي ج بل بواسطة قولنا والمساوي لب مساو لمساوي ج
وقوله والمثال الثاني انما شبه الاول اذ اقتصا فيه فالدرة فيما هو في البيت انما يصح على ما نقله لكن الامام ذكر النقض
بقياس المساواة بالنسبة الى [illegible] وقولنا المساوي والمثال الثاني شبه قياس المساواة بالنسبة الى هذه
النتيجة الا انه يمكن ان يتوصل اليها ايضا باضافة مقدمة اخرى وهي قولنا وكل مساو لمساوي ج فهو مساو لج ومن الثاني
ان الحيوان المقول على الانسان هو الحيوان من حيث هو والحيوان الموضوع للجنس هو الحيوان بشرط العموم فلا حد
اوسط هنا وقوله ومن المحمول على الانسان فقط اي لا يفهم منه ان الحيوان محمول على الانسان غير محمول على غيره بل
المراد انه محمول على الانسان من غير اعتبار شرط ولما كان هذه العبارة احتملت خلاف المراد غيرها الى الاحق قوله
وهو الاصوب وفيهما **نظر** اما الاول فلان من تعقل مقدمتي قياس المساواة تعقل جزما ان آ مساو لمساوي ج
وان لم يخطر بباله تلك القضية الاجنبية فالاستلزام ثم ليس بتلك الواسطة على التردد بين الاتحاد والتغاير

ينتج لان الاول ضروري الانعقاد **ويمكن** ان يقال انما يلزمه انه مساو لح فاذا ان يراد به مفهوم المساوي
لح مجازا وان يراد به مفهوم الحقيقي وحينئذ غايته مفهوم المساوي لح فالترديد بين المفهومين المجازي والحقيقي
ولا بعد فيه واما الثاني فلانه اخذ الجنس جنسا طبيعيا وطبيعة الحيوان من حيث هي هي الجنس الطبيعي فيتكرر الاوسط
على ان الاشكالين في حواشيه لانهم ادعوا ان الانتاج لم يحصل بدون تكرر الاوسط ولا يرد بان الحد الاوسط الى
ذلك بل المراد انهم لما ضبطوا القياس واثبتوا احكامه حيث تكرر الاوسط واما اذا لم يتكرر فلم يحصل تحت
الضبط وهو لا ينافي الانتاج في بعض الصور وايضا تكرر الاوسط اذا كان شرطا في الانتاج فهو غير كاف فيه
حتى اذا تكرر الاوسط لم يكن بد من الانتاج فلا يرد النقض بقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس الانعقاد شرط آخر
وهو كلية الكبرى **قوله** المذكورة لهم بوجهين احدهما ابعد عن الطبع فان النظم الطبيعي هو الاول اذ الذهن في
ينتقل من موضوع المطلوب الى الاوسط ومنه الى المحمول والرابع يخالف له في كلتا المقدمتين والوسط على طرفي
القياس فينتقل الذهن فيه من الاوسط الى الاصغر وينقطع ثم ينتقل من الاكبر الى الاوسط ويتحير في الاندراج
والانتاج وثانيهما اشتماله على كلفة منضما منه لاحتياجه الى عكس المقدمتين **قوله** اما في الضروب التي ترتد بقلب
المقدمات اي تبديل الصغرى والكبرى والشكل الرابع يرتد الى الشكل الاول اذا تبدل المقدمتين واعرف
بعكسها لان من المطالب ما يحصل من المقدمات المترتبة على هيئة الشكل الرابع فلو نظم القياس على نهج الشكل
الاول كان اللازم عكس المطلوب وخرج عن النظام الطبيعي والاكثر في قوله هو اكثر ضروب الشكل الاول مستدرك
لان جميع ضروبه منتجة **الملتن** الا اذا اعتبر الجهات **قوله** الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اذا
كانت الصغرى سالبة ممكنة او وجودية لا دائمة تنتج لان السالبة الممكنة يلزمها موجبتها وموجبتها تنتج فيكون
سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم فنقال متى صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدق موجبتها مع الكبرى
ومتى صدقت مع الكبرى صدقت النتيجة فاذا صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة وهو المطلوب الا
ان النتيجة تكون موجبة وكذلك في الوجودية اللادائمة لكنها تنتج بوجهين فان لها لازمين الموجبة اللادائمة والموجبة
اللاضرورية فهي تنتج بالوجهين **مثاله** **قال** قول الشيخ يجب ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها بان كانت
ممكنة او وجودية حتى يدخل الاصغر في الاوسط واعلم ان الصغرى اذا كانت ممكنة تكون الاصغر داخلا في
الاوسط وليس كذلك لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل فلا يتعدى الى ما هو اوسط بالامكان لجواز
ان لا يخرج الى الفعل اصلا **فنقول** المراد مادة الامكان التي تكون الحكم الايجابي فيها حاصلا بالفعل تحقيق لح



واي السؤال والجواب اشار بقوله ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل **قال**
واذا لم يتحقق الاندراج حيث الصغرى ممكنة لم يحصل الانتاج **فنقول** لا نسلم بل نعلم انتاجها بطريق آخر غير الاندراج
البين كما مر واما نظر الشارح ان الصغرى السالبة التي في حكم الموجبة لم تنتج بالذات بل بواسطة استلزامها الموجبة
فمدفوع لان المراد بالاستلزام الذاتي في تعريف القياس ليس انه لا يكون بواسطة اصلا والا خرج البيان بالعكس
المستوي بل انه لا يكون بواسطة مقدمة غريبة وهي ما تغاير حدود القياس والموجبة القياس الى السالبة
ليست كذلك ثم انه اراد ان يدفع اعتراضه بالتحقيق في المقام وهو ان موجبة العقدية المركبة ليست مغايرة لسالبتها
فان كلا منهما ربط المحمول فيه بالموضوع ربطا يحتمل الطرفين كما في الامكان الخاص او ربطا وجوديا في الطرفين كما في
الوجودية اللادائمة فالموجبة والسالبة تحصلها ربط مشتمل على ايجاب وسلب والفرق بينهما ليس الا في اللفظ ونتيجة
لا يلزم السلب او الايجاب اللفظيين بل انما يلزم بسبب اشتمال العقد على النسبة المركبة فالانتاج لما كان للنسبة المركبة
وهي حاصلة في السالبة فتكون منتجة انتاجا ذاتيا وحاصل هذا الكلام ان انتاج السالبة المركبة للايجاب المشتمل عليه
لا لانها في قوة موجبتها المركبة وذلك لانه لا فرق بين الموجبة والسالبة في المعنى والموجبة تنتج بالذات فتكون السالبة
منتجة بالذات اذ الانتاج بحسب المعنى ولا فرق في المعنى وهذا الكلام محقق لكنه ينافي ما ذكره اولا ان هذه السوالب
تنتج بقوة تلك الموجبات وقد شرحناه وكان كلام الشيخ ليس الا هذا وهو ان صغراه اما موجبة او في حكمها لاشتمالها
على الايجاب لا بسبب استلزامها لموجبتها **قوله** كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس فيقال لا شيء
من الفرس بانسان وكل انسان حيوان واي كل فرس حيوان ولا يقع على الحجر اذ قيل لا شيء من الحجر بانسان وكل
انسان حيوان والحق لا شيء من الحجر بحيوان **قوله** معناه ان انتاج هذه القرائن حمل كلام الشيخ على ان الانتاج في
الشكل الاول انما يكون بينا اذا كان الصغرى بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا لعدم اندراج الاصغر في الاوسط
ان بالقوة فالصغرى اما بالفعل او بالقوة فان كانت بالقوة فالكبرى اما ان تكون بالقوة او بالفعل ما بالفعل
ان كانت تكون ضرورية او لا ضرورية … والشيخ عن كون الصغرى او الكبرى ممكنة ليس هو الامكان العام الشامل
للقوة والفعل بل الامكان الصرف المقابل للفعل لان الكلام في التعدي غير البين وهو لا يكون الا اذا كان بالقوة
ويمكن ان يحمل الكلام على الاقسام المتغايرة بالمفهوم فيقال الانتاج البين انما يلزم اذا كان الصغرى يحكم فيها بالفعل
واما اذا الحكم فيها بالامكان فليس يلزم الانتاج البين وان احتمل ذلك لاشتمالها على الفعل ولهذا قال فليس يجب ان
يتعدى ولم يقل يجب ان لا يتعدى تعديا بينا فاذا كانت الصغرى ممكنة فالكبرى اما غير موجبة وهي المطلقة او موجبة

فاما ان يكون الحكم فيها بالضرورة وهي الضرورية او بلا ضرورة وهي الممكنة فالممكنة على هذا شاملة للقوة والفعل
والحكم على ما حمل الشارح عليه ما جرى الاصطلاح عليه فيما قبل فلو كان المراد بالامكان القوة الصرفة هيهنا لكان
مستعملا للامكان بخلاف الاصطلاح وقوله سابقا ما الخلف واارد وهو ان يؤخذ نقيض النتيجة ويضم الى الصغرى لينتج
من الشكل الثالث ما ينافي الكبرى او يضم الى الكبرى لينتج من الشكل الثاني ما ينافي الصغرى فيه خبط **قوله** لكنه الى ان
الحكم على ب بامكان **اقول** تقرير الدليل على طبق ما في المتن ان نقول اذا كانت المقدمتان ممكنتين يلزم امكان
اج لانه اذا كان كل ب آ بالامكان فان كان كل ج ب بالفعل كان ج آ بالامكان لكن ج يمكن ان يكون ب بالفعل فيمكن
ان يكون آ بالامكان وبعبارة اخرى اذا امكن ان يكون ج ب بالفعل وامكن ان يكون ب بالفعل آ فقد امكن ان يكون
ج ما امكن ان يكون آ فممكن ان يمكن ان يكون ج آ لان ج اذا كان ما يمكن ان يكون آ امكن ان يكون آ فلا اندراج البين
فاذا امكن ان يكون ما يمكن ان يكون آ امكن ان يكون آ فيكون ج امكان امكان والحاصل ان اندراج الاصغر
تحت الاوسط يستلزم النتيجة الممكنة فامكان الاندراج يستلزم امكان النتيجة وامكان الامكان يستلزم الامكان
لانه لو امتنع لم يكن الامكان امكان ضرورة ان امكان الممتنع ممتنع ووجه آخر وهو ان هنا مقدمة اولية وهي ان الممكن
ليس يمكن ان يمتنع ان يكون ممكنا وينعكس الى ان ما امتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وقد ثبت ان ج يمكن ان يمكن ان يكون آ فاما
ان يكون ممكنا او امتنع ان يكون ممكنا وما امتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن فقد صح ان ج يمكن ان يكون آ وهو المطلوب
فلا تبين استلزام امكان الامكان للامكان بهذا النظر اللطيف كون الانتاج قريبا الى البين لا محالة **لا يقال** الحكم
في الكبرى على ما صدق عليه ب بالفعل وح وان امكن ان يكون ج ب بجواز ان لا يخرج الى الفعل اصلا فلا يدخل في كل
ب فلا يتعدى الحكم اليه كقولنا زيد الامي زيد كاتب بالامكان وكل كاتب بالفعل غير زيد ولا يصدق زيد غير زيد
لانا نقول الفعل المعتبر في عقد الوضع ليس فعل الوجود فقط بل اعم منه ومن الفرض العقلي على ما صرح به الشيخ
في تحقيق المحصورة الكلية فالحكم في الكبرى على كل ما فرضه العقل ب بالفعل وعلى التقدير ان فرض العقل ج ب
تم من افراد ب وكان آ واذا امكن ان يرتفع هذا التقدير يكون ممكنا له في نفس الامر لان ما لا يكون ممكنا في نفس الامر يستحيل ان يصير
ممكنا على تقدير ممكن قال الشارح في توجيه الكلام ههنا اذا امكن ان يكون ج ب وامكن ان يكون ب آ
فهناك امكانان اذا فرضناهما خارجين الى الفعل يصدق ج ب بالفعل وب آ بالفعل فعند هذا الفرض يكون
ج آ بالفعل من غير لزوم محال وكل ما يوجد من غير لزوم محال فهو ممكن فيكون ج آ بالامكان والحاصل انه اذا فرض
فعلية المقدمتين ولم يلزم منه محال فلا يمتنع فعلية المقدمتين واذا لم يمتنع فعلية المقدمتين لم يمتنع فعلية النتيجة

فاذا لم يمتنع النتيجة امكنت فقد ظهر ان هذا الحكم انما يتبين من ان غير الممتنع ممكن واما انه يحصل من انعكاس النقيضين
التي ذكرناها في التوجيه الاول فلا توجيه له على ان هذا التوجيه لا يطابق كلام الشيخ لانه انما بين الانتاج بتوسط
امكان الامكان وهذا لا يتوقف على اثبات امكان الامكان **قوله** هذا بيان الاختلاط **اقول** قد سلف
ان الشارح حمل الامكان في هذه الاختلاطات سواء كان في الصغرى او في الكبرى على القوة الصرفة المقابلة للفعل الذي
في مقابلته اما ان يكون ضروريا او لا ضروريا كما قد بعض تلامذة العلم الاول من تقسيم القضية الى ثلثة فاراد
بالمطلق في هذه الاختلاطات المطلقة اللاضرورية كما سيصرح به فيما بعد فهو ينتج ممكنة خاصة لان الصغرى اذا
فرضت فعلية لم يلزم منه محال وهي مع الكبرى اللاضرورية ينتج مطلقة لا ضرورية فيصدق ممكنة خاصة فان الممكنة
الصغرى ربما يقع بالفعل فحينئذ تكون النتيجة بالفعل وربما يبقى بالقوة فقد تكون النتيجة بالقوة فالنتيجة شاملة
للقوة والفعل وهو الامكان الخاص الشامل للقوة والفعل واما ما ذكره الشيخ من الامكان العام فمراده العموم
لغة لا العموم الاصطلاحي هذا كلام الشارح وهو خروج عن اصطلاح القوم من غير ضرورة بل يمكن المحافظة على
الاصطلاح كما اشرنا اليه ويكون المراد بالمطلق المطلق العام فيكون النتيجة ممكنة عامة لان الكبرى المطلقة اذا
صدقت في مادة الضرورة كانت النتيجة ضرورية اذ اللاضرورة من الصغرى لا تتعدى اليها والنتيجة المحتملة للضرورة
واللاضرورة لا تكون الا ممكنة عامة واما قوله لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه مبنيا على تفسير الامكان بالقوة المحضة
والاطلاق باللاضرورة وقوله ولا يكون القول بان ما يعم القوة والفعل هو الامكان العام صحيحا ظاهر الفساد لان
الشيخ ما جعل العام للقوة والفعل في الامكان العام بل الازم لذلك الاختلاط ليس الا الامكان العام لاحتمال
الضرورة كما ذكرنا واعلم ان الامكان العام شامل للقوة والفعل لكن بحيث يشمل فعلية الضرورة والامكان الخاص
ايضا شامل للقوة والفعل بحيث لا يشمل فعلية الضرورة وكان المراد من قوله من وجه آخر هذا الوجه **قوله** ولنورد
في بيان ذلك وجها قريبا **اقول** تقريره ان يقال اذا فرض الاصغر اوسط بالفعل كانت النتيجة ضرورية لكن هذه
في نفس الامر وان لم يفرض كذلك والا انقلب ما ليس بضروري في نفس الامر ضروريا على تقدير ممكن وانه محال
كلام الشارح وكلام الشيخ هو ان الحكم في الكبرى بالضرورة وصف الاكبر ما دام ذات الاوسط موجودا وهذه
الضرورة لا تتوقف على اتصاف ذات الاوسط بوصف الاوسط ولا لم تكن ضرورة ذاتية بل وصفية فضرورة الاكبر ثابتة للاصغر
وان لم يثبت له وصف الاوسط وقوله والاوسط في هذا القياس جواب سؤال وهو ان الاوسط لو لم يكن له
دخل في ثبوت الضرورة فتوسط بين طرفي المطلوب حشو لا فائدة فيه والجواب انه لا دخل في ثبوت الضرورة

في نفس الامر لكن لم يدخل في العلم به وقوله والكبرى المحتملة اي للضرورة واللاضرورة نتيج محتملة لهما والصغرى
ان كانتا فعليتين كانت النتيجة فعلية وان كانتا او احدهما ممكنة كانت غير فعلية ثم توجيه النظر ان تعال اجاب ان
ضرورة الاكبر لا تتوقف على ثبوت وصف الاوسط وثبت انه عدم وصف الاوسط لكنها انما ثبت لذات
الاوسط وانما ثبت للاصغر لو كان داخلا في ذات الاوسط وهو ممنوع لجواز ان لا يكون الاصغر اوسط بالفعل اصلا
فلا يدخل فيما هو اوسط بالفعل اجاب عنه بوجهين الاول ان الاوسط اذا كان مسلوبا عن الاصغر دائما والدوام
لا ينفك عن الضرورة فيصدق سالبة ضرورية فلا يصدق موجبة ممكنة فلا ينتظم القياس وهذا انما يتم في الصغريات
الكلية لا الجزئية على زعم القوم الثاني ان الاوسط وان لم يثبت للاصغر اصلا لكن فرضه بالفعل فعلى هذا الفرض
يكون النتيجة ضرورية فيكون ضرورية في نفس الامر لان ما ليس بضروري لا يمتنع ان يكون ضروريا فلا يمتنع ان يكون
ضروريا هو ضروري فقد اندفع الاحتمال المودي الى الاشكال وهو احتمال ان يكون ما لا يوصف بب دائما لكن ممكن بعض
للقسم الاول لا يقال ان فرض بالفعل ازداد افراد الاوسط فربما لا يبقى الكبرى صادقة فلا ينتج لانا نقول
الحكم في الكبرى على جميع ما فرضه العقل انه اوسط بالفعل والاصغر مما فرضه العقل انه اوسط بالفعل فيكون داخلا
في افراد الاوسط وليس هناك ازدياد اصلا قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة اصدق مهما سالبتا
اي ممكنة عامة او وجودية لا دائمة فان السالبة الممكنة العامة يستلزم موجبتها وكذا السالبة الوجودية يستلزم
موجبتها فالصغرى اذا كانت موجبة ممكنة خاصة او وجودية ينتج كذا سالبتها ينتج لان انتاج الملزوم ملزوم لانتاج
الملزوم ضرورة ان لازم اللازم لازم فقول الشيخ لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة الاولى ان يقال
موجبة لازم سالبة حتى يطابق البيان وفي بعض النسخ لازم بصيغة الماضي وهو ظاهر لا اشكال عليه وقد مر في
صدر الباب ان المراد بالممكنة الصادقة بالفعل حتى يحصل الاندراج وذكرها هنا حيث يشتمل القوة والفعل
كما مر قوله الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية بقيد الصغرى بالخاصة والكبرى بالوجودية
في الاستثناء لان الصغرى لو كانت ممكنة عامة او الكبرى مطلقة عامة فالنتيجة غير تابعة للكبرى وذلك في الصغريات
اخر واما التعليل بكذب الكبرى اي قوله يستقيم ايضا على وجه لانه لا يستقيم ظاهرا اذ امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق
لا يجب ان يكون بكذب الكبرى لجواز ان يكون بكذب الصغرى كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة او دائما وكل
كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما قوله ولا عن ممكنتين كيف كانتا اي سواء كانتا موجبتين او سالبتين
بل انما المراد اولا المطلقتين اي الشاملتين لما دام ولا دوام ثم في المطلقات الصرفة هي الوجوديات

قوله فان ما ليس ما يأتلف من المطلقات والوجوديات بقياس ومتى لم ينتج المطلقتان لم ينتج الممكنتان ولا مطلقة
وممكنة لانه اذا لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم قوله والفاضل الشارح اقول فسر الشيء الواحد تارة بالشيئين
بجزئيين هذا هو الظاهر لانه لو كان كليا يكرر في جزئيات معنى الواحد وجزئيات شيئين وفرق الشارح بينهما باحتمال
الاول وحصر الثاني ليس بجيد اذ النقض في الموجبات انما يكون بعد رعاية شرائط الكمية والكيفية فانها لو لم تراع
فربما يكون الاختلاف لعدم تلك الشرائط لا لعدم شرط الجهة واما قوله الجزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ
فهو غير وارد لان الحمل في اللفظ كاف للنقض قال الامام الحاصل ان الاشتراك في اللازم او العارض لا يكون
منافيا للاختلاف لكن ان ايضا للمختلفات فلم يمكن الاستدلال به على تنافي الملزومات او المعروضات ولا على توافقها فيتج
هذا الشكل اي ان الاوسط حاصل لاحد الطرفين غير حاصل للآخر فوجب تباين الطرفين ثم الاختلاف ان كان في
اللوازم دل على تباين الملزومات وان كان في العوارض فلا يدل الا على اختلاف المعروضات ولما كانت المحمولات
المطلقة والممكنة من قبيل العوارض لا جرم كانت الاقيسة المركبة منها غير منتجة قوله واما الافتراض فبان يفرض البعض
من ج انه د قال لانه لان بعض ج في الجزئية غير معين فاذا اردنا الافتراض عينا تلك الافراد والتي هي ج وليس ب
وسميناها د فهذه اصابت لكونها على وحملا كليا قوله ليس يتألف قياس على الحقيقة فان د هو اسم الافراد التي
عبر عنها ببعض ج فقد وبعض ج اسمان مترادفان لشيء واحد فقولنا بعض ج د معناه ان معنى بعض ج هو معنى د
وليس هذا كقولنا الانسان بشر لان معناه ان ما صدق عليه الانسان بشر ففيه حمل الا انه غير مفيد وليس فيما نحن
بصدده حمل اصلا فلا حاجة الى تأليف قياس آخر بل يكفي ان يقال اذا صدق لا شيء من د ا وبعض ج فليس بعض ج
فقد ظهر من هذا انه لا حاجة في كل افتراض الى تركيب قياس من الشكل الاول وانما اورد على هيئة القياس لازالة
الاشتباه من جهة تعيين الموضوع فانه لما عين الموضوع صارت القضية الاولى كلية فلو لم يتألف قياس من الشكل الاول
توهم النتيجة كلية فكان تأليف القياس من الاول لظهور جزئية النتيجة قوله كما مر ذكره في الشكل الاول من ان
لا قياس في الشكل الاول من الصغرى الضرورية والكبرى المشروطة الخاصة او العرفية الخاصة فنقول ههنا اذا صدق
كل ج ب بالضرورة ولا شيء من آ ب ما دام آ لا دائما صدق لا شيء من ج آ بالامكان ولا الصدق نقيضه وهو
قولنا بعض ج آ بالضرورة لكنه مناقض للكبرى لان الكبرى تقتضي ان كل ذات تتصف بآ فاتصافها بآ لا يكون دائما ونقيض
النتيجة يقتضي ان بعض الذوات اتصافه بآ ضروري فيتنافيان قوله والاظهر الخلف اقول اي الاظهر
ان يكون في الكتاب لفظ الخلف لا الافتراض على ما هو في بعض النسخ لان الافتراض لا يتأتى اذا كانت الصغرى

جزئية ومع ذلك مستغنى عنه بسبب انعكاس الكبرى **قوله** وان لم تكن سالبة بل موجبة **اقول** الكبرى اذا لم تكن سالبة
مطلقة فاما ان تكون موجبة مطلقة او ممكنة اما موجبة او سالبة فقوله وان لم تكن الكبرى سالبة يتناول الاقسام
الثلثة لكن لما كان الايجاب والسلب في الامكان الحقيقي متلازمان لم يعتبر قسمة الممكنة الى الموجبة والسالبة وقال
بل موجبة لان الحكم بايجاب الامكان يغني عن الحكم بسلبه **قوله** فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون انتيجة **اقول** عدم الدليل
لا يستلزم عدم المدلول فالواجب في بيان العقم ايراد صورة النقض كما في **قوله** وزعم صاحب البصاير فاعلم
ان السالبة العرفية الخاصة تنعكس كنفسها على مذهبه فالصغرى السالبة العرفية الخاصة مع الكبرى الممكنة تنتج
موجبة جزئية لانا اذا عكسنا الصغرى وجعلت كبرى والممكنة صغرى حصل قياس من الشكل الاول ينتج ممكنة خاصة سالبة
وهي تستلزم موجبة منعكسة الى ممكنة خاصة جزئية وهي نتيجة القياس و… الصغرى السالبة العرفية العامة مع الممكنة لا ينتج
لان السالبة العرفية تحتمل الضرورية واللاضرورية فان كانت ضرورية صدق عكسها سالبة ضرورية وهي مع الممكنة في
الشكل الاول ينتج سالبة ضرورية منعكسة الى سالبة ضرورية كلية تناقض الموجبة الجزئية الممكنة وان كانت لاضرورية
انعكست كنفسها بنا على مذهبه فيصدق النتيجة ممكنة موجبة فيكون النتيجة تارة سالبة ضرورية وتارة موجبة ممكنة
النتيجة مختلفة الطرفين اي الايجاب والسلب فلا ينتج اصلا وتبين … وكلامه بصورة النقض بعدما … من انعكاس العرفية
الخاصة كنفسها **قوله** فقد قيل يعني ان القدماء قالوا في الشكل الثاني اذا كان احديهما مطلقة حينية والاخرى عرفية
والحينية هي التي حكم فيها في بعض اوقات وصف الموضوع والعرفية هي التي يحكم فيها في جميع اوقات وصف الموضوع
فاما ان تكون الحينية مقيدة باللادوام او لا فان لم تقيد باللادوام يشترط في الانتاج الاختلاف في الكيف وان
قيدت باللادوام ينتج سواء اختلفتا في الكيف او لا لوجوب تباين الوصفين اي وصف الاصغر ووصف الاكبر لكن
بشرط ان تكون الكبرى هي العرفية مثاله ان يقدر كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين ويخلو الجالسين عن وصف
الكتابة في بعض اوقات جلوسهم فحينئذ يصدق لا شيء من الجالس بمتحرك اليد في بعض اوقات كونه جالسا وكل كاتب
متحرك اليد ما دام كاتبا ينتج لا شيء من الجالس بكاتب في بعض اوقات كونه جالسا واما قوله في جميع اوقات جلوسه
فيقتضي ان تكون النتيجة عرفية وهو … في قوله فيما قبل ان النتيجة مطلقة وقضية مع ان الدليل لا يساعد عليه ولذا
المقدمتان لا ينتج لا شيء من الكاتب بجالس في بعض اوقات كونه كاتبا لانا فرضنا كون الكتاب جالسين في جميع اوقات
كتابتهم فالعرفية في هذا الاختلاط اما ان تكون كبرى او صغرى فان كانت كبرى فالحينية اما ان تكون موجبة او
سالبة وايا ما كان ينتج القياس حينية سالبة اذا كانت الحينية موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاوسط ثابت للاصغر في بعض

اوقات

اوقات وصفه وفي الكبرى العرفية بان وصف الاوسط مناف لوصف الاكبر فلو كان الوصف الاصغر مجتمعا
مع وصف الاوسط في بعض الاوقات والمجتمع مع احد المتنافيين في وقت يخلو عن المنافي الآخر في ذلك
الوقت يلزم ان يخلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر في ذلك الوقت وهو مفهوم السالبة الحينية والى
هذا اشار بقوله وبيان ذلك ان الوصف الذي يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر مثاله في …
السالبة الحينية في المثال المذكور موجبة … كل جالس هو متحرك اليد في بعض اوقات جلوسه ولا شيء من الكاتب
بمتحرك اليد في جميع اوقات كتابته ينتج الجالس ليس بكاتب في بعض اوقات جلوسه فوصف الجلوس الذي يجتمع مع عدم حركة اليد
المنافي لوصف الكتابة قد يخلو عن وصف الكتابة وان كانت الحينية سالبة فلان الحكم في الكبرى بان وصف الاوسط لازم
لوصف الاكبر وفي الصغرى بان وصف الاصغر خال عن وصف اللازم في بعض الاوقات والخلو عن اللازم يوجب الخلو
عن الملزوم واليه الاشارة بقوله الوصف الذي قد يخلو مما يلزم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف كما في المثال المذكور
وصف الجلوس الذي قد يخلو عن حركة اليد التي تلزم وصف الكتابة قد يخلو عن وصف الكتابة وانت خبير بان هذا انما يتم
اذا كانت الكبرى مشتملة على الضرورة لكن لما سبق منه بيان ذلك اعتمد عليه او لعله لا فرق بين الدوام والضرورة ههنا لعدم
… فاما اذا كانت العرفية الصغرى فلم ينتج القياس اما اذا كانت موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاصغر ملزوم
لوصف الاوسط وفي الكبرى بان وصف الاوسط خال عن وصف الاكبر في بعض الاوقات وخلو اللازم عن شيء لا يوجب
خلو الملزوم عنه لجواز استلزامه لذلك الشيء مع جواز انفكاك اللازم عنه كما في المثال المذكور المقلوب الكتابة
ملزومة لحركة اليد وهي قد تخلو عن الجلوس مع ان الكتابة تستلزم لوصف الجلوس ايضا واما اذا كانت سالبة فلان الحكم
فيها بان وصف الاصغر مناف لوصف الاوسط وفي الكبرى بان وصف الاوسط يجتمع مع وصف الاكبر في بعض الاوقات
ولا يلزم منه خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر اصلا لجواز استلزامه لوصف الاكبر مع اجتماعه مع ما ينافيه في بعض الاوقات
كما في المثال المعدول المقلوب وصف الكتابة الذي ينافي عدم حركة اليد المجتمعة مع الجلوس يستلزم الجلوس **فان قلت**
وصف الاكبر يجتمع مع وصف الاوسط في بعض الاوقات ووصف الاوسط مناف لوصف الاصغر والمجتمع مع احد المتنافيين
في وقت يخلو عن المنافي الآخر في ذلك الوقت فوصف الاكبر يخلو عن وصف الاصغر في بعض الاوقات وهو مفهوم السالبة الحينية
فنقول المطلوب خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر وهو ليس بلازم واللازم خلو وصف الاكبر عن وصف الاصغر
وهو غير مطلوب بل هو عكس المطلوب والحينية السالبة لا تنعكس كنفسها … على عدم انتاج هذين الاختلاطين بقوله ولا
يستلزم الآخر … كذلك اي لا يلزم ان يخلو عن ذلك الوصف الآخر في شيء من الاوقات فقد ظهر ان ما ذكره بيان للنتيجة

اختلاطات الحينيتين مع العرفية اسابعا وفق هذا اذ انعقدتا في الكيف واما اذا انعقدتا والحينية مقيدة باللادوام فلو
كانت العرفية كبرى فانتج ايضا لانه اذا كانتا موجبتين فلان الاوسط وان كان ثابتا للاصغر في بعض اوقات وصفه الا انه مسلوب
عنه بالاطلاق فهو خال عن الاوسط اللازم للاكبر فيلزم الخلو عن الاكبر لكن بالاطلاق العام اللاوصفي واما اذا كانتا سالبتين
فلان الاوسط ثابت للاصغر بالاطلاق وان كان مسلوبا عنه في بعض اوقات الوصف وهو مناف لوصف الاكبر والجمع بين
احد المتنافيين في الجملة خال عن الثاني في الجملة فتم [illegible] واما اختلفتا فيه اي انعقدتا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب
بان الوصفين ليس بصحيح لا يقال العرفية اذا كانت مقيدة باللادوام ينتج ايضا السالبة المطلقة في صورة الاختلاف
لانا ان لم يصدق ان الاصغر ليس باكبر بالاطلاق صدق الاصغر اكبر دائما فيكون اوسط دائما لدوام وصف الاوسط لدوام
وصف الاكبر لكنه لا دائما فيكون الاصغر اوسط دائما ولا دائما وانه محال ولم يصدق السالبة المطلقة انعقد قياس في
الشكل الاول من الصغرى الدائمة والكبرى العرفية اللادائمة وانتج خلاف [illegible] بتخصيص الحينية بالتقييد لانا نقول القياس
انما يكون منتجا لو كان الكل واحد من مقدمتيه دخل في الانتاج لكن النتيجة هناك حصل بجزء الكبرى لا من المقدمتين فلا قياس
انتج قوله وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس اذا كانت المشروطة كبرى انتجت اما اذا كانت سالبة فلان الصغرى
تقتضي جواز اتصاف الاصغر بالاوسط وهو مناف للاكبر واذا امكن اتصاف الشيء باحد المتنافيين امكن سلب الثاني
عنه فيمكن سلب الاكبر عن الاصغر واما اذا كانت موجبة فلان الاوسط لازم للاكبر وهو ممكن الزوال عن الاصغر
وزوال اللازم ملزوم لامكان زوال الملزوم فيمكن زوال الاكبر عن الاصغر وان كانت المشروطة الصغرى فلم ينتج اما الاول
فلان وصف الاصغر ملزوم للاوسط وهو ممكن الزوال عن الاكبر وامكان زوال اللازم عن الشيء وان استلزم امكان
زوال الملزوم عنه الا ان الملزوم هو وصف الاصغر لا الازم امكان زوال الاكبر عن وصف الاصغر لا يلزم منه امكان زوال
الاكبر عن ذات الاصغر واما السالبة فلان وصف الاصغر مناف للاوسط وهو ممكن الاجتماع مع الاكبر وامكان اجتماع احد المتنافيين
مع الشيء يقتضي امكان عدم اجتماع المنافي الاخر معه لكن المنافي هو وصف الاصغر والمنافاة مع الوصف لا يستلزم المنافاة
مع الذات وتتبع الامثلة المذكورة يبين جميع ما ذكرناه قوله والشرط الاخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على
الصدق المراد من هذا ما صرح به وهو ان احدى المقدمتين ممكنة والاخرى ضرورية بحسب الوصف فان الضرورية بحسب
من حيث انها ضرورية تباين الامكان واما قوله وبازاء المطلق ما يكون ضروريا اي لا يشترط في خلط الممكن بالمشروط الوصفي
ان يكون بازاء الممكن الضروري بحسب الوصف كما يشترط في خلط المطلق بالوصفي ان يكون بازاء المطلق الدائم بحسب الوصف
واللا فالبحث وقع في شروط خلط المطلق لا في خلط الممكن ولا في خلط المطلق وقوله فانه يمكن اجتماع الممكن والعرفي والدليل على وجوب اختلاف المقدمتين

بالضرورة والامكان فانهما لو اختلفتا بالامكان والدوام لم يلزم تنافي الطرفين لجواز ان يكون المحمول ثابتا للشيء بالامكان
ومسلوبا عنه دائما واما بحسب الوصف فيحصل الاختلاط هنا من ممكن ودوامي ولا ينتج ثبات الشيء لنفسه كقولنا الزنجي اسود بالامكان
ولا شيء من الزنجي بابيض دائما ولا ينتج الزنجي ليس بزنجي بالامكان قوله اذ كان على هذه الصورة فلا فائدة لهذا
القيد لان الضرورة ينتج مع جميع القضايا سواء كانت موجبة او سالبة صغرى او كبرى بالخلف واختلاط الضرورة مع غير الضرورة
ينتج القضايا في الكيف او اختلفتا لان الاوسط منسوب الى احد طرفي النتيجة بالضرورة والى الاخر لا بالضرورة فيكون من
الطرفين مباينة فيصدق السلب فانه اذا كان ج ب لا بالضرورة و آ ب بالضرورة لم يكن ج داخلا في آ والا لكان ب الضرورة
حق وكذا اذا سلب ب عن ج لا بالضرورة وعن آ بالضرورة لا يكون ج داخلا في آ والا لكان ج ليس ب بالضرورة
حق لا يقال اذا لم يكن ج داخلا في آ دائما بل يصدق ان ج ليس آ وايضا فالنتيجة سالبة دائمة لا ضرورية لانا نقول
النتيجة سالبة ضرورية فانه لو لم يصدق صدقت موجبة ممكنة مع الكبرى على هيئة الشكل الاول وينتج ما ينافي الصغرى ولا خفاء في
ان هذا يطرد فيما اذا كان احدى المقدمتين دائمة والاخرى لا دائمة فلهذا قال فيه نظر الضروب المنتجة من هذه الاختلاط
وما يجري مجراها اي الدوام واللادوام ثمانية لانه سقط في هذه الاختلاطات شرط الاختلاف في الكيفية فلم يبق شرط الا
كلية الكبرى ويسقط باعتباره من الضروب المحتملة الانعقاد ثمانية فبقي ثمانية منتجة وهذه زيادة قياسات فصل بها
الجمهور واعلم ان هذه القياسات انما انتجت بواسطة الاضطرار في احدى المقدمتين ولا مدخل للايجاب والسلب في
الانتاج والاضطرارية ممكنة فانه ترجع القياس الى اختلاط الضرورية والممكنة اي المختلفتي في الكيف فهذه القياسات
مما غفل عنها الجمهور بل وانما ضبطوا قوله لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان اقول لما كان الاصغر والاكبر
في هذا الشكل محمولين على شيء واحد وهو الاوسط فعند النقيض وذلك اقتضى حمل الاكبر على الاصغر لكن شرطين احدهما
انه لما ان ثبت الاصغر لكل الاوسط او لبعضه حتى يكون الحكم القدر الذي في الاوسط منه بحكم الاوسط بالاكبر فانه
كان مسلوبا عنه كان مباينا له فلا يعلم ان حكم حكم الاوسط بالاكبر او الثاني كلية احدى المقدمتين اذ لو كانتا جزئيتين لم يعلم
تلاقيهما في الاوسط قوله ان التصلات ثلاث منها اشكال هذه اقول لانه لا بد من اشتراكهما في جزء وهو الاوسط فاما
ان يكون تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى وهو الشكل الاول واما ان يكون تاليا فيهما وهو الشكل الثاني واما ان يكون مقدما
فيهما وهو الشكل الثالث والشرائط المعتبرة في كل شكل كما في الحمليات قوله في الاغراض وانما شرط كون اذا كان
ان نفع لما كانت الاوضاع الجزئية هي التي الزوم فيها على بعض الاوضاع والاحوال فاذا عين الحال التي فيها آ ب وليس
ج د ويصدق قضيتان كليتان احديهما ليس البتة اذا كان ج د فـ ط ح والثانية كلما كان ج د فـ آ ب وينعكس الى قولنا قد يكون

اذا كان ا ب غ ط وهذا انما يتم لو كان المقدمتان لزوميتين واما اذا كانتا كذلك او كان الوضع والتالي في الشرطية الجزئية
لقد ساواة ابيات لزوما كليا ونتيجته فيه قوله والا لزوميات المتصلة اقول جواب سؤال هو ان الضرب الاول من الشكل الاول
الذي هو اكمل القياسات الشرطية ليس بمنتج لانا نصدق قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا
والنتيجة كلما كان الاثنان فردا كان زوجا وهي كاذبة والجواب ان الصغرى كاذبة في نفسها لعدم الالتزام والنتيجة
الزامية قوله والقرض على القول ونتايج هذا الضرب وهي الشرطية اللزومية التي مقدمها فرد والاقتران مع التقديم
واجاب بان الشرط في الانتاج صدق المقدمتين لا بقاء صدق الكبرى على تقدير مقدم الصغرى فحيث صدق المقدمتان كان
صدق النتيجة لازما قوله في قياس المساواة اقول وبيانه لما كان قياس المساواة على هيئة مخالفة للقياس اذ الاكبر فيه
الوسط حيث موضوع المقدمة الثانية جزء المحمول الاولى وذكر الشيخ انه سقط فيه مقدمة وهي ان مساوي المساوي مساو
ان يكون هذه المقدمة بحيث اذا انتظمت مع مقدمتي القياس يصير على هيئة القياس اراد الشارح ان يبين وجه انتظام هذه
المقدمة الساقطة مع المقدمتين بحيث يكون على هيئة القياس والاولى انه يوجد على صورة قياسين كما يقال ج مساو لب وكل
ب فهو مساو لمساوي ا فان ب مساو لا ينتج ج مساو لمساوي ا ومساوي المساوي لا مساو لا ينتج ج مساو لا واما الثاني
على صورة قياس واحد فهو موقوف على حمل لفظين مختلفين بحسب المفهوم كما يعين مترادفين قال الامام
القياس نوع اشكال وهو انه اذا كان ج مساو لب وب ايضا مساو لا ومساوي المساوي مساو يلزم ان يكون ج
مساويا لنفسه وهو محال لان المساواة بعد المغايرة ويمكن ان يجاب عنه بان المغايرة بحسب الاعتبار كافية قوله في الاستثنائيات
ولم يجز ان يكون مقدمة سببا لانه ان كان عين النتيجة مذكورة في القياس كان مصادرة وان كان نقيضها في الانتاج والمنفصلة
الحقيقية اما ان يكون ذات جزئين او اكثر فان كان ذات جزئين فاستثناء عين احدهما ينتج نقيض الآخر واستثناء نقيض احدهما
ينتج عين الآخر فهذه نتايج اربع كل منها عليه وان كان ذات اجزاء مثل العدد اما زايد واما ناقص واما مساو فاستثناء نقيض
واحد ينتج منفصلة من اعيان الباقية واستثناء عين جزء ينتج نقيض البواقي وكذا في مانعة الجمع لان الاول منفصلة مانعة من الجمع في
كقولنا ليس اما ان يكون زايدا واما ناقصا ان حمليات تشتمل كل واحد منها على رفع جزء من البواقي كقولنا ليس زايدا ولا ناقصا
قوله وقد يقال المستقيم اشارة الى الفرق بين الخلف والمستقيم وذلك من وجوه الاول ان المستقيم متوجه الى اثبات المطلوب
اولا بالذات والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه الثاني ان المستقيم يتألف من مقدمات مناسبة
للمطلوب والخلف يشتمل على ما يناقض المطلوب الثالث ان مقدمات المستقيم يجب ان يكون مسلمة في نفسها بخلاف الخلف الرابع
ان المطلوب غير موضوع في المستقيم اولا حتى يتم تأليفه ويحصل واما الخلف فان المطلوب يوضع فيه اولا ويوضع نقيضه

قوله وهذا منشأ الشكوك اقول مثل ما يقال الخلف يفيد نتايج مختلفة فيكون باطلا مثلا اذا اريد عكس السالبة الجزئية
موجبة بالخلف فكما انه يدل على ان العكس جزئية كذلك دل على انه مطلق ويمكن ان يجاب بان الدليل اذا دل على اثبات المطلوب
فلا شك انه يدل ايضا على اثبات ما هو اعم منه وذلك غير قادح في دلالته على المطلوب قوله واما رد الخلف الى المستقيم
فعلى خلاف ذلك لما كان رجوع القياس المستقيم الى الخلف ان اخذ نقيض نتيجة القياس المستقيم وضمه الى احدى مقدمتي القياس
المستقيم ينتج نقيض المقدمة الاخرى فرجوع قياس الخلف الى خلاف ذلك لكن بهذه الطريقة بعينها اخذ نقيض نتيجة قياس
الخلف وضمه الى احدى مقدمتي قياس الخلف حتى ينتج نقيض المقدمة الاخرى من قياس الخلف مثلا القياس ليس كل ج د
وكل ب د فليس كل ج ب من رابع الثاني والا لصدق كل ج ب وكل ب د ينتج كل ج د وهو مناقض ليس كل ج د
هذا رد القياس المستقيم الى الخلف هكذا ايضا في رد قياس الخلف الى المستقيم اخذ نقيض نتيجة وهو ليس كل ج د وضمه
الى كل ب د ينتج ليس كل ج ب وهو نقيض صغرى قياس الخلف ولما كان تحليل قياس الخلف الى قياسين الاول منهما اقتراني
من متصلة وحملية متصلة حتى ينتج متصلة المقدم والنتيجة الى آخره واخذ نقيض التالي من هذه المتصلة وضمه الى حملية ينتج المطلوب
الاول وهو رد الخلف الى المستقيم فقد ظهر ان رد الخلف الى المستقيم لاحظ الحال فيما تعقد من الى نتيجة اول القياسين
ودين الحملية المتصلة قوله القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجبة قبولها قد ورد في التعليم الاول ان مقدمات البرهان
ضرورية ونتايجها ضرورية ففهم قوم من ذلك انه يجب ان يكون ضرورية مقابلة للامكان فرد الشيخ عليهم بان المراد ان مقدماتها
مقدمة واجب قبولها سواء كانت ضرورية او ممكنة ونتايجها ايضا واجب قبولها قوله فليس للاعتبار بذلك اي ليس للاعتبار
بما قالوا وما هو منقول عن صاحب المنطق ارسطاطاليس فهو قول مبتدع قوله وتشاركها في ذلك اي تشارك الاقيسة
السوفسطائية الاقيسة الصحيحة البرهانية في استعمال المشبهات قوله وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف حاصله ان القياس اما
ان يفيد التخييل وهو الشعر او يفيد التصديق فاما ان يكون غير جازم وهو الخطابة او يكون جازما فاما ان يعتبر كونه حقا او
فان اعتبر كونه حقا فاما ان يكون حقا فهو البرهان وان لم يكن حقا فهو السفسطة وان لم يعتبر كونه حقا بل يعتبر فيه عموم الاعتراف
فاما ان يكون كذلك فهو الجدل او لا يكون كذلك وهو الشغب والسفسطة والشغب تحت المغالطة وهذا التقسيم مشتمل على انه لم
يلزم من عدم اعتبار الحقية اعتبار عدم الاعتراف فان من الجائز ان لا يعتبر الحقية ولا عموم الاعتراف والاظهر ان يقال
القياس اما ان يفيد التصديق او غيره فان افاد التصديق فان افاد يقينا فهو البرهان وان اوقع ظنا فهو الخطابة والا
فان اشتمل على عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة واعلم ان البرهان لما كان مفيدا لليقين وجب ان
يكون مادته اليقينيات وهي القضايا الواجب قبولها سواء كانت ضرورية او ممكنة ووجب ايضا ان يكون صورته منتجة الانتاج

فلا يكون برهانا الا قياسا لان الاستقراء والتمثيل ليس يقتضي الانتاج وغايته اي غاية الخطابة وغرضه انتاج المقنعات ولما
كان موضوع الجدل اما مسلمات اي المشهورات او ما يسلم بحسب الشهرة والا مسلمات وصورته ايضا لابد ان ينتج بحسب الشهرة
او التسليم وغايته سعي المجيب اي غرضه ان لا يلزم كما ان غرض السايل ان يلزم فمقدمات البرهان والجدل يستلزم المطلوب
اما البرهان فبحسب نفس الامر واما الجدل فبحسب التسليم ومقدمات الخطابة ليست تستلزم المطلوب بل توقع الظن بالمطلوب
استلزام الجدل المطلوب لم يحصل به الا الزام فغايته ان يكون على منهج القياس واما الاستقراء فهو لا يستلزم المطلوب بل الظن
فان سلم استلزامه للمطلوب دخل في الجدل لكنه مشترك في هذا التمثيل جميعه قوله والوزن اعتبار فيه واما لانه ايضا تخييلات
لان النظم الموزون يشابه الكلام في السلاسة والعذوبة في الالفاظ فهو الدرر المنظومة في السلك واعلم ان جميع الاشعار المشهورة
الى القضايا المخيلة صغريات كبريات كلية ذل الصغريات عليها مثلا الشعر في صفات المحبوب صغرى القول نأمل من هذا
يجب ان يحب ويعشق حتى ينتج ان هذا ممن شأنه ان يحب ويعشق به ولا شك انه يفيد الانبساط او الاطمئنان اليه فقط
فهذه القياسات الشعرية على ما اشار به الشيخ في الشفاء قوله والعمدة في التعليم **قوله** قال فيه يعتبرون في تقسيم الصناعات الى
الخمس الوجوب والامكان ويطابقه يعتبرون الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال مقدمات الصناعات اما ان يكون واجبة
او ممكنة او ممتنعة فان كانت واجبة فالمؤلف منها البرهان وان كانت ممتنعة فهو الشعر وان كانت ممكنة فاما ان يكون الممكنات
اكثرية او مساوية او اقلية فان كانت ممكنات اكثرية فهو الجدل وان كانت ممكنات مساوية الطرفين فهو الخطابة وان
كانت اقلية الوجود وعلى هذا ربما يقال لا اكثرية الوجود حتى يكون شبيهة بمبادي الجدل او واجبة حتى يشابه مبادي البرهان
فهو مغالطة والمشاغبة في مقابلة الجدل او سفسطة في مقابلة البرهان واما الثاني فبان يقال المقدمات اما صادقة او كاذبة
او فيها صدق وكذب وما فيها صدق وكذب اما ان يكون الصدق فيه غالبا او مساويا او مغلوبا على قياس ما مر في الاول
بالمقدمات تغلب فيها الكذب على انه ربما يقال مساوية وهي مبادي البرهان او تغلب فيها الصدق وهي مبادي الجدل
قوله المشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة قد علمت ان الصناعات خمس وان مبادي البرهان اليقينيات ومبادي
الجدل المشهورات ومبادي الخطابة المظنونات ومبادي الشعر المخيلات ثم ان المغالطة تعتبر المشابهة باليقينيات
في السفسطة وبالمشهورات في المشاغبة ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيلات اللتين هما مبادي الخطابة والشعر لان
القضايا المشابهة بالمظنونات والمخيلات ان افادت ظنا او تخييلا فهي [illegible] والا لم يكن معتدا بها ثم ان منفعة البرهان والسفسطة
عامة لجميع الناس لان من علم البرهان والسفسطة انتفع بها اما بالبرهان فبالاستعمال واما بالسفسطة فللاحتراز عنه
وان لم يورد المغالطة لان المشاغبة منها لا يعم كل انسان بل انما يجب المشاركة في المدينة واما منافع الجدل والخطابة

فانها يختص بالبعض لان الجدل لالزام الغير او افحامه وهو لا يتم الا بالاجتماع مع الغير وكذا الخطابة لاقناع الغير
والشعر لتخييله فيكون لكل منها بحسب الغير والتمدن بخلاف البرهان فانه لتحصيل الحق لنفسه ولا مدخل للغير والاجتماع
فيه وكذا السفسطة للاحتراز منها لا للاحتراز عن غيره فانها الانتفاع بها لا يتوقف على مشاركة وتمدن قوله
والقياسات المغالطية هي الموالفة استيناف كلام في القياسات المغالطية والاولى الحاقها بما قبلها في المغالطات
الى قوله والاولى اعتبار بحاثم تقرير مذهب بعض المحصلين ثم توجيه الاقتصار على البرهان والسفسطة في الحكم كان
المطالب **قوله** الاصل ان المطالب في العلوم اما ضرورية او ممكنة او وجودية غير ضرورية اما مثال الاول
والثاني فظاهر واما مثال الوجودية فانقسامات الكواكب والانفصالات فانها دائمة ما دامت الكواكب ثم ان
لكل قسم من المطالب موادا مخصوصة منتجة له فالبرهان يستنتج الضروري من الضرورية وغير الضروري من غير
الضرورية وتقرير جواب السوال ان العلم بثبوت الاوسط للاصغر هو الذي يفيد العلم الضروري بثبوت الاكبر
للاصغر فلو لم يكن ثبوت الاوسط للاصغر ضروريا جاز ان لا يثبت الاوسط للاصغر فيزول العلم به لان العلم بثبوت
الاوسط للاصغر موقوف على ثبوته له في نفس الامر واذا زال العلم بذلك الثبوت زال العلم بالنتيجة الضرورية
فلا يكون العلم بالنتيجة يقينيا لان اليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت مثلا في القياس المذكور العلم
بثبوت الضحك للانسان انما يكون اذا ثبت الضحك للانسان لكن الضحك لم يثبت للانسان دائما فيزول العلم
بثبوته له عند زوال الضحك فيزول اليقين بالنتيجة لزوال سببه فقوله كان الحكم عليه بالنطق حال زوال
الضحك كاذبا اي مجهولا فلا يكون هذا الاقتران مفيدا اليقين بالنتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل انسان لا يكون
من الحس بل من العقل ولا يحكم به يقينا ما لم يعلم علته فلا يكون من مقدمات البرهان لان مقدمات البرهان اليقينية
والضحك باعتبار علته ضروري الثبوت للانسان فما يستفيد الضروري الا من مقدمة ضرورية وفيها نظر
من وجهين الاول انه لو كان كما ذكرتم لزم ان يكون جميع مقدمات البرهان ضرورية سواء استنتج الضروري او غيره
اما الاول فلتوقف العلم بالنتيجة على العلم بالمقدمتين فلو كان احديهما غير ضرورية جاز زوالها فيزول العلم بها
فيزول العلم بالنتيجة فلا يكون يقينيا واما الثاني فلان كل مقدمة لا تحصل اليقين بها ما لم يعلم سببها فيكون ضرورية
باعتبار سببها الوجه الثاني ان العلم بالنتيجة لا يلزم زواله عند زوال العلم بالمقدمتين لان العلم بالمقدمتين معد للعلم بالنتيجة و
المعد لا يستلزم انتفاؤه انتفاء ما هو معد له واعتبار السبب مع المقدمة لا يستدعي ضرورتها وانما يكون ضرورية لو كان
السبب دائما ودوام سبب المطلق غير لازم والاولى في الجواب ان يقال المراد بذلك ليس ان القياس ينتج

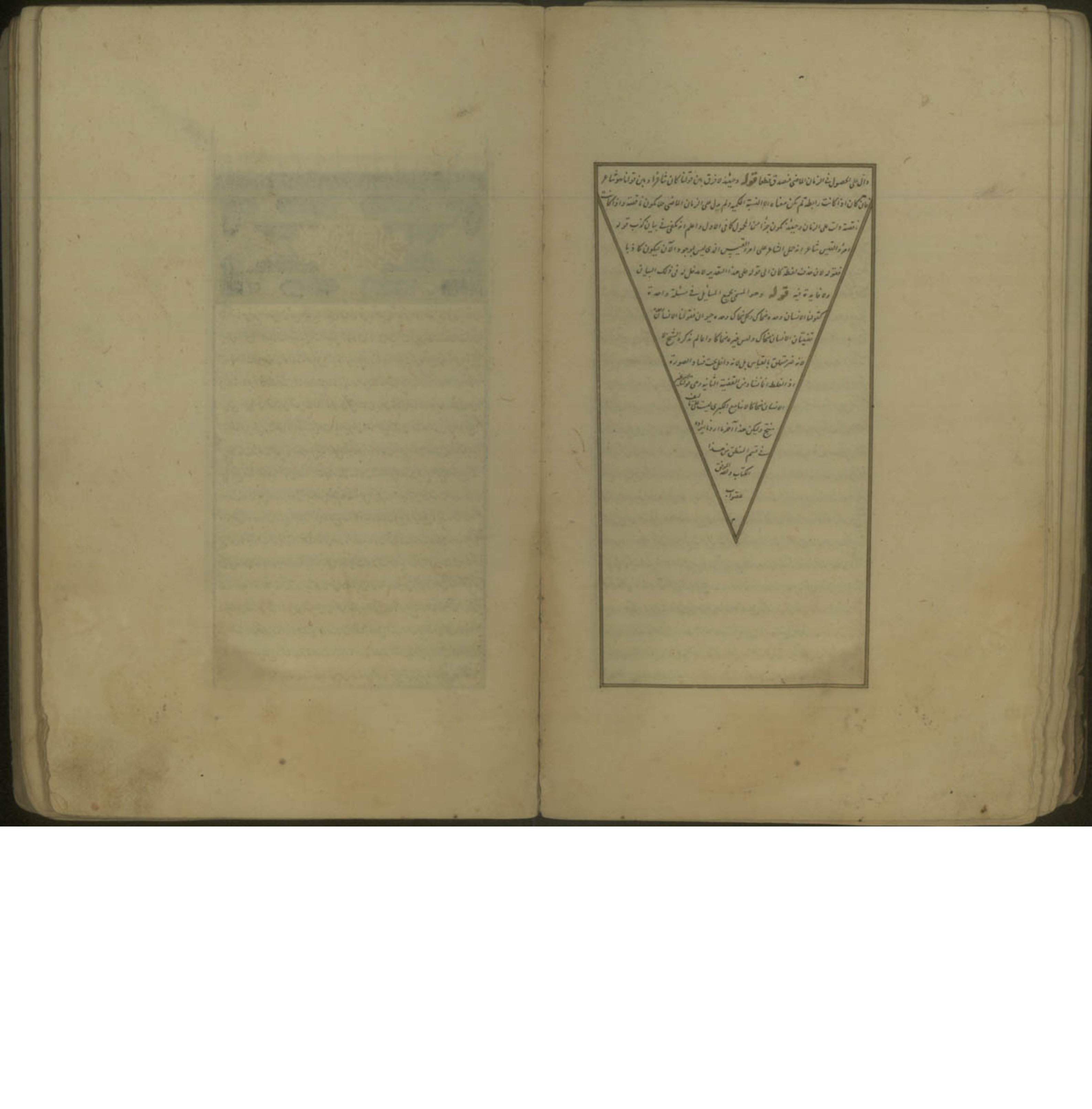
الضروري يجب ان يكون جميع مقدماته ضرورية بل المراد انه يجب ان يكون فيه ضروري سواء كان
جميع مقدماته ضرورية او لا وكذلك القياس المنتج لغير الضروري يجب ان يكون فيه غير ضروري سواء
كان جميع مقدماته غير ضرورية او لا قوله وهذه ضرورة اخرى اقول وهي وجوب الصدق فالمراد
بكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق سواء كانت ضرورية في انفسها او ممكنة واياها عنى بقوله
وهي الضرورة الثابتة اللاحقة بالحكم لا الضرورة بشرط المحمول لانها لا تثبت في القضايا الممكنة وهي من
مقدمات البرهان قوله اذا قيل في كتب البرهان المراد بالضروري في كتاب القياس الضرورة الذاتية
وفي كتاب البرهان ما يعم الضرورة الذاتية والوصفية وهي التي نسبة المحمول الى الموضوع فيها ضرورية ما دام
وصف الموضوع ويجب ان يكون محمولات مقدمات البرهان ذاتية لموضوعاتها على احد الوجهين المذكورين
في اول الكتاب وهو ان يكون مقومة للموضوع او لاحقة له في جوهره فقد في قوله وقد يستعمل في مقدمات البرهان
للتحقيق لا للتقليل قوله فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه اقول يعني ان الاعراض الغريبة لا تفيد العلم
الذاتية التي هي محمولات مسايل العلوم ويقام عليها البراهين فكان المشايخ هي اثبات الاعراض الذاتية لمطالبها
من استعمال المقدمات لتكون مناسبة للنتايج قوله وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره هو المحمول عليه [illegible]
العدم الاقتصار في المقدمات الضرورية على الضروري بحسب الذات وذلك ان محمولات مقدمات البرهان
مناسبة لموضوعاتها والمحمول المناسب ما يحمل بحسب جوهر الموضوع والمحمول بحسب جوهر الموضوع ربما جاز زواله
وربما لا يزول والشرط لكون الموضوع على ما وضع اي الضرورة ما دام وصف الموضوع يشمل المحمول الذي لا يزول
الزايل لانه ما ثبت في جميع اوقات وصف الموضوع يجوز ان يثبت في اوقات اخر وهي اوقات عدم وصف الموضوع
بخلاف الضروري الذاتي فان الضرورة اذا كانت ناشية من ذات الموضوع ما دامت الذات [illegible] الضرورة
فلا بد من اخذ الضروري بالتفسير الاعم ليتناول الضروري بالذات وبحسب الوصف قوله وكونه اوليا [illegible]
مستغنا ومن الشرط الثالث فانه اذا كانت محمولات المقدمات ذاتيات اعم او اخص ذاتية [illegible] فيها لا يكون [illegible]
اعم او اخص وانما قال على بعض الوجوه لان الاعراض الذاتية لا يجب ان يكون ضرورية لموضوع وهذا المحمولات
ضرورية والاعراض ذاتية فهي اعراض ذاتية على بعض الوجوه قوله واجيب عن الاول حاصل الجواب ان اللاحق
اذا كانت متصورة بكنه حقيقتها لا يطلب ثبوت ذاتياتها بالبرهان واما اذا كانت متصورة بعارض من
عوارضها فجايز لان الذاتيات ليست ذاتية للعارض المعلوم بل للمعروض المجهول والجواب عن الثاني ان [illegible]

الذاتي

الذاتي علامة ليس بمطلوب وانما يثبته فيمكن ان يكون مطلوبة اذا علمنا ان الانسان جسم فربما لا يعلم انه حيوان فيحمل الجسم
عليه بحمل الحيوان فيه وسطا قوله ولكل علم مباد ومسايل اقول لكل علم موضوع ومباد ومسايل ووجه الحصر ان
ما يتعلق بالعلم ان كان ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فهو الموضوع وان لم يكن فان كان مقصودا بالذات في ذلك العلم
فهو المسايل والا فهو المبادي ثم ان الشارح عرف المبادي بالاشياء التي تبتنى عليها اي تتوقف مسايل العلم عليها ونعم
نظر لان الاصول الموضوعة يكون البرهان عليها في علم آخر مع ان مسايل العلم تتوقف على ذلك البرهان ايضا اذ تتوقف على الاصول
الموضوعة لما تتوقف على ذلك البرهان فما يتوقف عليها تتوقف على ذلك البرهان قطعا فالاولى ان يقال كما ذكره الشيخ المبادي
اما تصورات وهي الحدود واما تصديقات وهي المقدمات التي تؤلف منها قياسات ذلك العلم اي المقدمات التي ذكرت
في تلك القياسات بالفعل واما برهان تلك المقدمات فليس من مبادي ذلك العلم والا لزم ان يكون علم جزءا لعلم آخر ويكون
احد العلمين مختلطا بالآخر وكان الشيخ اشار اليه بقوله وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم آخر قوله والعلم
الذي يكون على هذين الوجهين تحت العلم العام لكنه لا يكون جزءا منه لقايل ان يقول المطلق يكون جزءا من المقيد [illegible]
ان يكون العلم الخاص على الوجه [illegible] جزءا كما اذا كان العام جنسا له الجواب ان المطلق تمام ماهية المقيد لا جزؤه لان
القيد خارج عن الماهية قوله فان علم المناظر داخل في المعنى الثاني اقول اي علم الباحث عن الخطوط
في سطح المخروط المتصل بالبصر تحت المعنى الاول وهو العلم الباحث عن الخطوط في سطح مخروط ما [illegible]
الهندسة فيكون المعنى الاول اولى بالدخول تحت الهندسة والانسب بما في الكتاب ان يقال قد يجتمع في المناظر
كون موضوعه نوعا لموضوع الهندسة وكونه مخصصا بقيد وهو الاتصال بالبصر واذا كان احد هذين الوجهين
يجعل العلم تحت علم اجتماعهما كان اولى قوله واما ان موضوع احدهما مقارنا للاعراض الذاتية اي يكون موضوع احد
العلمين مقارنا لاعراض خاصة بموضوع الآخر كموضوع الموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى النغم من حيث
يعرض لها نسب عددية مقتضية للتاليف والنغم من الكيفيات المسموعة فلولا تلك الحيثية كان جزءا من الطبيعي
لكن النسب العددية اعراض خاصة بالعدد والذي هو موضوع علم الحساب فيكون الموسيقى تحت علم الحساب مع تباين
موضوعاتها وذلك لان النغم اذا بحث فيها من النسب العددية فلا بد ان يعتبر فيها ضرب من التعدد فكانها
ذوات عدد مخصوصة فيندرج بهذا الاعتبار تحت العدد والذي هو موضوع علم الحساب والحاصل ان العلوم
اما متداخلة او متناسبة او متباينة وذلك يتحقق بتداخل موضوعاتها وتناسبها وتباينها فان كانت موضوعاتها
متداخلة اي يكون موضوع احد العلمين اعم من موضوع العلم الآخر او موضوع احدهما من حيث تقارن اعراضا خاصا [illegible]

بموضوع الآخر حيث العلوم متداخلة وهي العلم الخاص موضوعات العلم العام وان لم يكن الموضوعات متداخلة
فان كانت واحدة لكن متعددة بالاعتبار او كانت اشياء لكنها تشترك في الجنس او يندرج تحت جنس واحد متناسبة
والاقتباسية قوله واتبع الروايات ما اوردناه حيث قال في عنوان الفصل الاول القول في مقدمات العلوم وموضوعاتها
وفي الفصل الثاني في نقل البرهان وتناسب العلوم اقول واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه لان البراهين
في المعنى الثاني صارت بهذا النقل جزءا من العلم المنقول اليه بخلاف المعنى الاول قوله ولكن الحد الاصغر موجود
ترتب القياس ان يقال هذا المحموم به حمى غب وكل من به حمى غب فله قشعريرة فارزة ناخبة فالاستدلال بالحمى الغب
التي هي علة القشعريرة عليها فان استدل بالقشعريرة على كون الحمى غبا كان برهان ان ونظر الشارح على هذا المثال
قوله والدليل يشارك برهان لم في الحد وانما اختصت هذه المشاركة بالدليل لان الاستدلال في غير الدليل يجوز ان يكون
من احد المعلولين على المعلول الآخر ونحوه ولم يتصور فيه برهان لم فلا يتصور المشاركة الا حيث يكون علة ومعلول حتى
ان كان الاوسط المعلول كان دليلا وان كان العلة كان برهان لم اي كل برهان لم اذا ابدل فيه الاوسط بالاكبر
يصير برهان ان ودليلا قوله والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الى سبب في الوجود التصديق
بالنسبة او لم يستند الى ما هو سبب بحسبه في نفس الامر لم يفد اليقين لان السبب الموجب لم يوجد وجوده الا ليكون
جهة وجود السبب وليس بواجب من ايجاب [illegible] غيره فالم يعلم وجوده من جهة سببه لم يعلم وجوده فيتيقن وجوده
انما يكون من تيقن وجود سببها فان فرضنا تيقنا من جهة تيقن سبب عقلي فلا بد ان يكون يتيقنه من تيقن السبب الذي
في نفس الامر والا لم يحصل اليقين قوله فالاوسط علة في برهان لم للثاني دون الاول اقول هي ليس من شرط
برهان لم ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا بل ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر فانك اذا قلت كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم فالبرهان لمي والحيوان علة لحصول الجسمية في الانسان وان لم يكن علة لوجود الجسمية مطلقا
وربما يرد ما [illegible] ان الاوسط ربما يكون معلولا للاكبر ومع ذلك يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر كقولنا هذه الخشبة
تحرك اليها النار وكل ما يحرك اليها النار توجد فيها النار فوجود النار اكبر وحركة النار اوسط وهي علة لوجود النار في
الخشبة مع انها معلول النار قوله تفسير هذا المطلب اي مطلب ما بحسب الاسم فسره بما يدل عليه الاسم لتميزه
عن قسيمه وهو مطلب ما بحسب الحقيقة وتقرير الكلام ان مطلب ما بحسب الاسم مقدم على مطلب هل اذ لم يكن ما يدل
عليه الاسم المستعمل في المطلب مفهوما فانه لو كان مدلول الاسم مفهوما لم يحتج الى الطلب فضلا عن تقديمه على مطلب
هل كما يقال هل النقطة موجودة فانه تقدم عليه ما النقطة اذ لم يكن ما يدل عليه اسم النقطة اعني ذو وضع لا ينقسم مفهوما

فانه اذا كان مفهوما لا يطلب ولا يتقدم واما قوله هذا فيمكن توجيهه بوجهين احدهما ان يكون هذا اعلان عن ضمير
في يدل والمعنى اذا لم يكن الذي يدل عليه الاسم حال كونه هذا المطلب وهو الاسم المستعمل مفهوما اي لم يكن مدلول الاسم
المستعمل المحتاج بيانه الى الحد مفهوما وثانيهما ان يكون هذا مفهوما خبر لم يكن ثم ما الغاية في قوله هذا او لو حذف لم يتغير
المراد وقد ذكر الشارح انه انما قال اذا لم يكن مدلول الاسم هذا مفهوما لانه لو كان مدلوله هذا او مع ذلك مفهوما فاذا كان
مدلوله هذا والحد انما يكون للذوات المحصلة يكون له ذات محصلة واذا كان هذه مفهوما كان وجود تلك الذوات معلوما
فلا يطلب هل البسيطة فضلا عن تقديم ما بحسب الاسم عليها وهذا الكلام كما ترى فيه تعسف عظيم لان الحد كما يكون بحسب
الحقيقة كذلك يكون بحسب الاسم فمن اين يلزم من حده مدلوله ان يكون موجودا ولو فرضنا ان وجوده لازم من
تحديده فليس يلزم من فهم هذه العلم بوجوده والاولى ان يقال ان ما يدل عليه الاسم كالحد وهو مفصل ما دل عليه الاسم
اجمالا برسم ايضا اذا كان التعريف ببعض العوارض وقد نبه عليه فيما قبل بقوله ويطلب به ماهية مفهوم الاسم فيقدم مطلب
ما على مطلب هل اذا لم يكن ما يدل عليه هذا مفهوما اي اذا لم يكن هذه ذلك الاسم مفهوما فانه لو فهم ما يدل عليه ذلك الاسم
لم يغن عن الطلب بل يطلب حده او لا ثم يطلب هل البسيطة وفي الرواية الاخرى فالاسم المستعمل جزء [illegible] على انه جزء من مطلب ما
والاظهر ان يحمل على انه جزء من مطلب ما الحقيقي اذا اريد السؤال عن المثلث موجود فقد طلب اسم المثلث قوله ولما كان هذا
التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما لان مطلب ما يغني عنه ويقوم مقامه فيقال ما علته ما سببه قوله والثاني
وضع ما ليس بعلة علة كقولنا كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة وكلما كانت الثلاثة موجودة فهي فرد
فكلما كانت الاربعة موجودة فهي فرد وهذا غير النتيجة او النتيجة كلما كانت الاربعة موجودة فالثلاثة فرد لان الاصغر في
الكبرى راجع الى الثلاثة قوله واما الذي يرجع الى مادة القياس لا خفاء في ان الغلط بحسب المادة ان يكون جميع مقدمات
القياس او بعضها كاذبا لكن اعتبر الشيخ فيه امرين ان يكون المقدمات بحيث اذا اعتبر على الوجه الواجب يختل صورة
القياس او ان يكون بحيث اذا وضعت على هيئة قياس لم يكن مسلمة فالامر الاول مستدرك لعدم توقف اختلال المادة عليه
فان قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حجر مختل بحسب المادة وان اخذ بحسب الواجب بان يقال ولا شيء من الحيوان بحجر لم
يختل صورته قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين في المثال المذكور ان اثبت القيد في
المقدمتين او حذف منهما كان قياسا منعقدا بحسب الصورة لكنه ليس بواجب القبول فالفرق بين القياسين ان القياس [illegible]
بحسب الصورة والقياس الواجب القبول قوله وكل واحد عطف على قوله ان الكل يعني ان الكل يشمل الآحاد معا
والكل واحد يشمل الآحاد لا معا بل يأخذ الواحد فالواحد قوله وكانه يقول هل امرؤ القيس [illegible] لان قولنا



دال على الحصول في الزمان الماضي فيصدق قطعا **قوله** وحينئذ لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر
زماني كان اذا كانت رابطة لم يكن معناه الا النسبة الحكمية ولم يدل على الزمان الماضي فلا يكون ناقصة واذا كانت
ناقصة دلت على الزمان وحينئذ يكون جزءا من المحمول كما في الاول واعلم انه يكفي في بيان كذب قوله
امرؤ القيس شاعر انه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الآن فيكون كاذبا
فقوله لان حذف لفظة كان اي قوله على هذا التقدير لا مدخل له في ذلك البيان
ولا فائدة فيه **قوله** وهو المسمى بجميع المسائل في مسئلة واحدة
كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك وحده حيوان فقولنا الانسان الخ
تفسيران الانسان ضحاك وليس غيره ضحاكا واعلم ان ذكره الشيخ لا
لانه غير متعلق بالقياس بل لانه داخل تحت فساد الصورة
ذو الغلط لانا ومن القضية الثانية وهي قولنا كل
الانسان ضحاكا الا نامع الكبرى حاجة الى
منتج ولكن هذا آخر ما اردنا ايراده
في قسم المنطق من هذا
الكتاب والله الموفق
عشر آ
م



لقد اتينا على قسم المنطق من شرح الشيخ موفين حقه من التحرير ضابطين لما اليه في ضبط التقرير فحري بنا الآن ان
نفيض في شرح الطبيعيات مستعينين بالله مفيض الكمالات انه ولي الخيرات قوله هذه اشارات اقول
انك قد عرفت فيما سبق ان الاشارة حكم على اثباته الى دليل وبرهان والتنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي
في اثباته ادنى توجه وملاحظة تصوراته او النظر السابق والاصل مقدمة كلية يصلح ان تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول
حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا تقرر ان كل انسان حيوان وكان معلوما مقدمة سهلة الحصول وهي قولنا
زيد انسان يحصل من انضمام المقدمتين ان زيدا حيوان وهو الفرع فيكون نسبة الاصول الى الفروع نسبة الكلي
الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان ذكر اتقان الاصول واثباتها بالبرهان
حتى يستخرج منها الفروع اختص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل كالاصول والجمل كالفروع فقد تكون
الاصول كون الجمل معلومة بادنى تنبيه خص التنبيهات بالجمل قوله وانا اعيد وصيتي فيه اقول وجه الاول ان
كان بعض معاصريه من المشايخ الكبار التمس منه وضع هذا الكتاب وقد كان الشيخ اوصيه قبل تاليفه واراد ان هذا العلم
من اعز الاشياء يجب ان يضن به ويحفظ الا من اهله ومستعديه فلما ان ذكره تلك الوصية قال انا اعيد وصيتي الثاني
ان كل مؤلف غايته ان يتصور ترتب كتابه على الاجمال فحيث كان تلك الوصية المتاخرة في ذهنه نزل منها ذكره
منزلة الاعادة الثالث ان قوله اعيد بمعنى الاستقبال اي ساعيد وصيتي وهي ان يضن بهذا الكتاب وحينئذ
لا حاجة الى عذر قوله ان في بعض النوعين من الحكمة النظرية اقول لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضن من الحكمة
ان الحقيقة فضلا عن غيرها اراد الشارح ان يعتذر عن ذلك وحاصل الاعتذار ان مباحث فن الحكمة لما يتعارك
فيها الوهم والعقل يحتاج ادراكها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجودة قريحة فمن لم يرزق ذلك فرض
الحكمة عليه لا يجد حاله الا زيادة في جهالة فغايته ان يضن عليه لا فرح بكون الضائع شيئا في غير موضعه وعلى هذا يكون الضنين

بحره وتحقيقه ان الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل يدرك الكليات فكيف يتبع التمييز
بينهما انما يتبع ان لو كان مدركهما مشتركا قلت ان مدرك الجزئيات والكليات هو النفس الا انها تدرك الجزئيات
آلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن الفنا بالحس والوهم وعدم كان اكثر حكمنا على المعقولات المجردة
احكام المحسوسات فالوهم يقع في الغلط والمعارضة بين الوهم والعقل هي تجاذب النفس الى استعمال آلة الوهم وان
العقل او بالعكس قوله والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل العقل قوة للنفس بها تدرك المجردات والذي
قوة للنفس بها يتوجه نحو الاكتساب والفكر حركة للنفس الى المبادي والرجوع منها الى المطالب والنظر هو تجريد العقل عن
المعقولات وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين المدرك مناسبة فلا بد من تجريد
العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وخص الذهن بالتمييز لان الذهن هو الذي يميز بين مبادي المطلوب وغيرها
سهو نحو الاكتساب والفكر بالتصفية لان الحركة لو كانت مشوبة بالشوائب لا تنبت ما هي اليه والنظر بالتدقيق لان التحقيق
اذا كان على سبيل التدقيق كان اقرب انسياقا الى التحقيق والتقريب في السياق ظاهر قوله والجوهر يطلق على الموجود لا في
موضوع اقول المصدر نوعان غير مشتق كالضرب ومشتق من الاسماء الجامدة كالحجرية من الحجر والتجوهر من الجوهر فانه
ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد فلهذا بين معنى الجوهر وهاهنا اشكال وهو ان يقال معنى الصيرورة
اما ان اعتبر في مفهوم التجوهر او لا فان لم يعتبر يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع وان اعتبر
فلا يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقايق فيصير حقايق والجواب
انا لا نسلم ان معنى التجوهر صيرورة الشيء جوهرا لكن الجوهر ان اخذ بمعنى الكائن لا في موضوع لا يمكن ان
التجوهر على انه حقيقة في معناه اعني الصيرورة والا لزم صيرورة الشيء جوهرا بعد ما لم يكن وهو محال والا على
مجازا انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم
مركب من المادة والصورة وتفسير الفصل بما لم يكن مقصودا فيه ضرر ساير واما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة
اما ان اخذ التجوهر على الحقيقة اعني الصيرورة وهو غير جايز لان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن محال او على
المجاز وهو تحقيق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبيان ذلك وهذا هو الصحيح ومناسب لما هو المقصود من وضع النمط
اعني تحقيق الجسم الذي هو موضوع الطبيعي اوجب الحمل عليه ومن هذا العلم تزييف ما قيل ان المراد في هذا المقام
ان الجسم الذي عند المتكلم وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة عرض عند المصنف والجسم الجوهري
فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر قوله اعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث اقول الشيخ في هذا النمط

وثانيا ان الجسم ليس بمركب من الاجزاء التي لا تتجزى ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم شرع في بيان احوالهما
وفي اثناء بيانها اثبت تناهي الابعاد والبحث عن الاجزاء التي لا تتجزى وعن تناهي الابعاد طبيعي وعن اثبات المادة
والصورة واحوالها التي عقدها خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية وانما خلط لان المعلم الاول حين شرع
في التعليم بدأ بالطبيعيات لان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم متعلق بالمحسوسات التي هي اقرب
الينا وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلا بد من
تحقيق ماهيته المؤلفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما فانه لو قال في ابتداء التعليم
انه هو المركب من المادة والصورة وسيجيء بيانهما في علم آخر كون ذلك دفعة عند المتعلم في اول الامر وذلك مما
لا يليق بالمعلم المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي لا يتجزى وجب تقديم الكلام
بدلالة آخر ما يخل اليه المقاصد فان المقصد الاول هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي
لا يتجزى واما تناهي الابعاد فهو مما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما
عليه على ما يجيء فلهذا اورده في اثناء الكلام ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في العلم الطبيعي متدرج
من مبادي المحسوسات الى المحسوسات لما بين في صناعة البرهان من انه لا سبيل الى معرفة امور ذوات المبادي
الا بعد الوقوف على مباديها والمحسوسات على الاطلاق مبادي من جهة وقوعها في التغير زاوية في المبادي
فالمبادي اربعة المادة والصورة والفاعل والغاية والزايد فيها العدم لست اعني به العدم المطلق
بل عدم شيء فيما من شانه ذلك الشيء وتفصيل ذلك مذكور في المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء الثاني ان
موضوع الطبيعي هو الجسم لا مطلقا بل من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك ليس ان
موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يمكن البحث عن الحركة والسكون في الطبيعي بل المراد ان
موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض ليس المراد منه الا انه من حيث يستعد للصحة والمرض والا لم يمكن بحث الصحة والمرض في علم الطب
فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هي جزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون الثالث ان
مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي ومسائل الفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه
فلان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له عوارض ذاتية وما لم
يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض

يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل توقف الشيء
على نفسه وانه ممتنع ولان العلم الطبيعي لا يبحث الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة
ليست كذلك **فان قلت** هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مسائل العلم الطبيعي لكن لم يلزم
منه ان تكون مصادرات فيه غاية ما في الباب ان معرفة حقيقة ماهية الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة
واما على ساير احوالها فلا **فنقول** العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة
تصورا وتصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما وذلك ظ واما انها مسائل الالهي فلانها احوال
لا تحتاج الى المادة في الوجود فان البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما
وكل ذلك غني عن المادة الرابع ان نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل الطبيعي اما نفي الجزء
فلان عدم التركب من اجزاء لا تتجزى من الاعراض للجسم الطبيعي ولان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة
للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء
الجسم اجزاء لا تتجزى فيكون هذا بحثا عن عوارض الجسم على مذهب الحكماء واما تناهي الابعاد فلان الابعاد والتناهي
اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر **لا يقال** غاية ما في الباب ان التجزية والتناهي من عوارض الجسم الا انه
لا يكفي هذا القدر بل يجب مع ذلك ان يبين انه عارض له من جهة الحركة والسكون **لانا نقول** المراد بجهة التغير والحركة
خروج المادة من القوة الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة ههنا كل خروج من قوة الى
فعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال تعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة ويوضح ذلك
استقراء كل المباحث الطبيعية فانا لما بحثنا عن تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى او تتجزى وعن تناهي الابعاد احدهما
بحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصغر والآخر بحث عن تناهيه ولا تناهيه في العظم والتناهي واللاتناهي
انما عرضا للجسم من جهة المادة اما النهاية فظاهرة مما يجيء واما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقا بل
عدم النهاية عما من شانه ان يكون متناهيا **فان قلت** لو كان كذلك لكان علم الطب ونحوه من اجزاء
الطبيعي لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال لا تعرض للجسم الطبيعي الا من جهة المادة **فنقول** نعم كذلك
الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض او جهة الشكل او غير
ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانها تنظر الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهي يبحث عن احوال الموجود
لا على جهة الوجود ولا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه العلوم اجزاؤه تبحث عن احوال

يتوقف على تلك الموجودات الخاصة قوله الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي الجسم مقول بالاشتراك على امرين
احدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطع له على زوايا
قوائم وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل يوجد لان تلك
الابعاد ليس يجب ان تكون موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية
تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات
واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل وربما تزول وتتبدل وتبقى
الجسمية الطبيعية بعينها لان الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة لا تتبدل اصلا وان تبدلت
الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية
بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم يفرض فيه اصلا فنقول ان فرض فيه الابعاد الثلثة ان
اراد به ابعادا ثلثة مطلقة فالتعريف بالتمام مستدرك وان اراد به الابعاد المعينة انتقض التعريف بكونها
المتبادرة وهذا الاتجه هذه اللفظة في كتاب الشفاء وان استعملها في مواضع عديدة لا اسكرثة اذا عرفت هذا
فنقول قولنا جوهر كالجنس يشمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل يخرج باقي الجواهر
وقيل فيه الثلثة احترازا عن السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلثة ويرد عليه ان السطح خرج
بالجوهر ويمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط
من النقط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض احترز الفرق
بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك القيد على التنزل وثانيهما الجسم التعليمي وهو
الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والكم جنس يشمل المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل المنفصل وبقوله الابعاد الثلثة
الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة هنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان
التركيب يدل على ان الجسم التعليمي يشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت
في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا تكون مفروضة في الطبيعي هذا خلف بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم
التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة
باعتبارات ثلث في جهات ثلث والى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن خلاصة الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد
ثلثة ونعني بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل

لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشمعة التي يتغير امتداداتها وانما يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد
بهذا المعنى لا بنفس الكمية التي تتغير وتتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لان حقيقته تلك
الكمية السارية في الجهات الثلث وتوضيحه انه حشو ما بين السطوح فانه ينتهي في كل جهة بالسطح ولا شك ان الجسم
المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي
متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة به السارية
فيه فتامل ذلك فانه لا مزيد على هذا التصوير قوله وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اعلم ان اعتراض
الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف حد الجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء المشهور فيما بين القوم ان
الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم ان الجسم هو
الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حدا ثم ان الذي
يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص
من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون الماهية المركبة منهما اعتبارية لا حقيقية فلو
كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه محال واي ذي قدم في العلم يزعم ان الجسم الذي حقيقته
انما حقيقته تحصل بحسب ابعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يميزوه بتحرير المحل النزاع
فعرفوه بالعلامة الخاصة به تارة لا فرادة كما حققه بعض من تلقينا كلامه واما الشارح فقد تصدى لمباحثة على التنزل وتقرير
جوابه عن الاول انه انما ابطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود لا في موضوع صادق
على واجب الوجود فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لا
في موضوع ليس ماهية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم وعن الثاني ان الفصل يجب
ان يكون محمولا بالمواطاة على الماهية المحدودة والقابل ليست محمولة على الجسم بالمواطاة فهي لا تكون فصلا بل
الفصل هو القابل للابعاد وهو شيء له نسبة الى قبول الابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر
ابطال الجنسية في ذلك الوجه بل بينه بوجوه اخر منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التي تحته مشاركة فيه
ومتباينة بفصول فتلك الفصول ان كانت اعراضا تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر
فتحتاج الى فصول اخر ويلزم التسلسل وجوابه انا لا نسلم احتياج تلك الفصول الى فصول اخر وانما يكون كذلك
لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر في صناعة المنطق

ومنها انا اذا اطلقنا الجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون ماهيته علة لذلك الاستغناء و(الماهية)
التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا الجوهرية بالاول او الثاني لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين (عن الماهية)
وكذلك ان فسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات في هذه العلية مختلفة في الماهيات مع ان ادنى مراتب الجنس
الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان الماهية التي تعاقبها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة
واياما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فظاهر واما اذا كانت مركبة فلان بسايطها ان لم يكن جواهر
تركب الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها وجوابه انه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر
لاجزاء الماهيات ان لا يكون جنسا لها وهو واضح واما الجواب الثاني ففيه امور الاول ان القابل للابعاد لو كان
فصلا لكان مبداه المعنى قابلية الابعاد وجزء الجسم وليس كذلك بل هي من (عوارضه) كما ذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد
ماخوذ من قبول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو الماخوذ من الذات وهذا كالكاتب الماخوذ من الكتابة
والضاحك الماخوذ من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدأ القابل فصل اعني الذات التي (من)
شانها قبول الابعاد كما يقال الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مبداه وهو الجوهر الذي من شانه النطق
لانا نقول اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو المطلوب وثانيا الذات التي من شانها قبول
الابعاد هو ذات الجسم او جزؤه واياما كان فهو ليس بفصل قطعا اما الذات فلان الفصل ليس هو مع جزؤه
واما الجزء فلانا ليست محمولة على الجسم الثاني ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل فهذا
(باطل) لان مفهومه متاخر عن القابلية المتاخرة عن الجسم وان اراد ان ما صدق عليه فصل فما صدق عليه (انما هو)
ذات الجسم فهو نفس الحد وهو او افراده فهي ليست بفصول الثالث قوله اي شيء من شانه الابعاد والثلثة الفصل
هناك اما مفهوم الشيء او ليس كذلك لانه من الامور العامة او من شانه الابعاد والثلثة وليس كذلك لان قبول
الابعاد عرض لا يكون مبدا الفصل **قوله** ثم افاد ان الجسم كيف (هو) … لما تبين ان هذا النمط في تجوهر الاجسام
يعني تحقيق حقيقة الجسم هل هي مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا بد هناك من تحرير محل النزاع
وقد تقرر معلوم في علم النظر ان تحرير محل النزاع كون … من احدها … ما يقع في البحث وتفتقر الى الايضاح والا (تعذر)
تحديد الاقوال الواقعة في البحث ولما كان لفظ الجسم مشتركا بين التعليمي والطبيعي والنزاع الواقع بحسب التركب
من الاجزاء او المادة والصورة ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث ثم لما كان الجسم منقسما الى
الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا في المركب بل في المفرد حرر ذلك فازال الابهام الذي في صورة

النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اعني بسبب الاشتراك اللفظي والتوالي ثم شرع في تحرير الاقوال حتى (يتضح ما يقتضيه)
من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذاهب في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام لان الجسم اما
ان يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن له اجزاء بالفعل اصلا فاما ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية
والاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء ممتنعة
الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا يكون
متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لم يخل اما ان يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا
وهو مذهب ديمقراطيس او لا يكون اجساما وهو مذهب بعضهم فان من الناس من قال بتركب الجسم من السطوح وتركبها
من الخطوط بالفعل فالحصر في المذاهب الاربعة فاسد فان قلت لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل على تقدير …
اما ان لا يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل ولا يكون بعضها حاصلة بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل
ولكن المقتضي عن هذا المقام ان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان
طايفة وهم الاشاعرة قايلون بان المركب من الجوهرين جسم وطايفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة
لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتركب الجواهر على سمت ليكون خطا ثم تركب الخطوط ليكون سطحا ثم تركب
السطوح ليكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا نقول واحد بان الجسم يتالف من السطوح والخطوط وهي تتالف …
وذلك ظاهر واما مذهب ديمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد ثم لو حرر محل النزاع بالجسم البسيط
اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كما فعله الامام في الملخص والمباحث المشرقية لكان مذهبه فيه مذهبا ثابتا
وورد السؤال عليه فلابد ان يقال حينئذ لا شك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات
حاصلا بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا فيه بالفعل وبعضها بالقوة
وهو مذهب ديمقراطيس واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك
الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم ابدا ولا ينتهي انقسامه الى
حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم ابطلوا وجود
الامور الغير المتناهية فليس يعنون به الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا عليه … ايجاد
ثاني الاشياء … قال ما به الجسم للانقسام الى الاجزاء **قوله** من الناس من يظن **اقول** لما كان مذهب الشيخ ان الجسم
ينقسم انقسامات لا تتناهى غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه في كلا القايلين حكون هذا المذهب

قد الشيخ الفرش فلهذا ابتدا بابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم ينفصل الى اجزاء او الاتصال [illegible] في الحقيقة وانما هو متصل
في الحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الا على [illegible] خلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم
متصل في نفسه كما هو عند الحس منقسم الى الاجزاء كيف ما يورد والقسمة وهناك سؤال وهو ان الظن عبارة عن
اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب اصلا ولانه ما اسند الظن
الى نفسه واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينافي الظن وجوابه ان الظن
مطلق على ما يقابل اليقين [illegible] ذلك في المنطق الثاني ان [illegible] القوم لا يذهبون الا الى ان
الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فانهم ذهبوا الى [illegible] ان يكون في الجسم [illegible] منفصل [illegible] المفاصل
الشيخ لازم الشيء [illegible] في تقرير مذهبهم فائدة ان [illegible] من الناس [illegible] كما قال في الفصل الثاني
ثم الشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدال وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكيم تحقيق الحق بمحض البرهان
واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا يعتبر مطابقتها لنفس الامر وانما سلك طريق الجدال اولا
لان [illegible] على هذا ان مذهبهم ومغايرته [illegible] حتى انهم [illegible] على فساد
[illegible] ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن خاطرهم فان شان الحكيم ان يرشد
الى مدارج الكمال والتكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان هذا الاعتقاد [illegible] منهم [illegible] اذ فانهم
الحقة [illegible] المقدمات اليقينية سلك بهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما [illegible]
فان ذلك [illegible] الوهن [illegible] في اعتقادهم حتى يمكنه ان يرجعهم الى طريق البرهان وقد كان دأب الحكماء [illegible]
[illegible] التسليم الابتداء في الاستدلال [illegible] التحصيل ثم الخطابة حتى يهدي الظن الى المطلوب
ثم الجدل للاقناع والالزام وعند تمام الاستعداد [illegible] الحق التي [illegible] البراهين القاطعة
[illegible] الخطابة [illegible] هذا المطلوب بدأ الشيخ بسلوك طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم [illegible]
وبعضها لا يلزم [illegible] ما الذي لا يلزم [illegible] فان الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء او غير اجسام [illegible]
[illegible] انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام [illegible] ينقسم الى اجزاء [illegible] الثاني ان [illegible]
[illegible] منها الاجسام وذلك ظاهر اللزوم واما الذي لا يلزم فالاجزاء [illegible] الاولين [illegible] قوله
الاول منها تقرير المذهب [illegible] قلت [illegible] التقريب الاول [illegible]
الكل [illegible] تقرير مذهبهم قلت ان الكل وان كان [illegible] التقريب الا ان الاول [illegible] دون [illegible]

بالحس وهذا على طريقة [illegible] اقتضوا الاوضاع والوضع مطلوب الجدلي اما ابطالا او اثباتا والجدلي اما ناقض
الوضع وهو السائل [illegible] او حافظه وهو المجيب واعتماده في تقريره وضعه على المشهورات والمسلمات والسائل على ما يسلم
وكان عادة قدماء الجدليين ان [illegible] مقدمات من حافظ الوضع ويبنوا الكلام عليها ويستنتجوا منها ما [illegible] الوضع
فعل الشيخ هنا وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه القسمة [illegible] على ان اسباب القسمة منحصرة في
الثلثة الا انه جعل [illegible] سببا آخر [illegible] في قوله وقد ينقسم الاول
بالكسر ان قسمة الاشياء الصلبة لا تنحصر في الكسر وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر في القطع بل يمكن قسمتها بالوهم
[illegible] على ذلك والفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة [illegible] حتى ينفصل بالنفوذ فيه والقطع يحتاج الى
[illegible] خاصة بالنفوذ والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انهما يؤديان الى الافتراق دون الوهم والفرض
والفرق بينهما ان الوهم تقف في القسمة والفرض العقلي لا تقف اما ان الوهم تقف فلوجهين احدهما انه لا يدرك
الامور الصغيرة فانها تفوت عن الحس فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على ادراك الامور
الغير المتناهية لما تقرر ان القوى الجسمانية لا تقوى على الافعال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الحسية وهي
متناهية [illegible] وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا تقف فلانه يتعلق بالكليات المشتملة على
الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها فلا توقف له في القسمة **وللقائل ان يقول**
السؤال في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة
عمرو ولا شك ان اجزاء الجسم ليست من المعاني المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون الوهم قاسما لها
الثاني هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم المتصرف هو القوة المتخيلة **ويمكن الجواب**
عنهما بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان القوى العقلية وسائر القوى الحسية
آلات الوهم فهو المدرك للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل بها سلطانا بل التحقيق يقتضي ان الحكم والادراك
والقسمة كلها للنفس لكنها لا تعمل في المحسوسات بلا آلة وللوهم مدخل فيه ولما لم يكن لغير الوهم من القوى الحسية دخل في
ادراك المعاني جعل ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات والاعمال الحسية فهو بالوهم وبقوة اخرى
انزل منه في المرتبة الثالث ان الحكم بان الوهم تقف في القسمة ينافيه قول الشيخ فيما سيأتي لا سبيل الوهمية لا تقف [illegible]
ان المراد بالوهمية الفرضية فان الشيخ لم يفرق فيه بينهما انما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح به الشارح
اني في قوله انه لا يقدر على استحضار ما يتميز لصغره [illegible] فان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة وكل

ما تقسمه الوهم ... و يستحضر بالتكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة
لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس انا لا نسلم ان الوهم لا يقدر على ادراكات غير متناهية قوله لان القوة الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية قلنا الادراك ليس من قبيل الافعال ولا نسلم امتناع ... ان الانفعالات الغير المتناهية على
القوة الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على
التقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة
الشارح اولا بل ... في العرف واللغة ... لا يتناهى القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر و ما حدث ... المحسوسات
والمعاني المتعلقة بها فهو ممنوع ... عليه قطعا وايضا ان اريد بعدم قدرة الوهم على الامور الغير المتناهية
انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد انه لا يقدر على ادراك
او قسمة ... [illegible] ... السادس ان ادراك العقل الكليات ... [illegible]
او ادراك الجزئيات الصغيرة والغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ولكن ان ... الكليات القضايا الكلية كالحكم بان كل
جزء متحيز ... طرف من طرف ... السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح قوله ولا يكون ان
الاوسط اذا كان كذلك هذا بيان التقسيم ... ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء المتوسط
الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين بطل المكان من الاحكام الاول الحكم
... الجسم من الاجزاء لانه ما لم يتلاق الاجزاء لم يتألف ... الثاني الحكم الرابع وهو ان الجزء الاوسط
يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانه انما يحجب ان لو كان ...
لو ... التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان ... بالاسر او لا بالاسر فان لاقاهما بالاسر بطل ... احكام الاول
يحجب الوسط الطرفين عن التماس وهو ظاهر الثاني تألف الجسم منها لانه لو تألف الجسم منها لاوجب ...
لكن الملاقاة بالاسر لا يوجب ... الحجم ... واليه اشار بقوله ... الحكم الثاني ...
الانقسام لان الملاقاة لا بالاسر يقتضي الانقسام واليه اشار بقوله ... مستلزم للمطلوب ...
... بالاسر بطل الحكم الثالث ... كان ملاقيا على سبيل التماس او الاتصال لان احد الطرفين ...
... الطرف الاخر ... الوسط ... على تقدير ان الوسط يحجب الطرفين عن التماس
... ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين لا بالاسر ... على ذلك التقدير ... لازم والقسم الاول ...
... عليه ... القسم الثالث وهو مستلزم للتجزية ... ثم انه حيث لم ...

لما تبين ان امر الحكيم ليس هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس الامر ... ابطال شيء بطريق الالزام ... يكون
باطلا في نفس الامر ... ان صرح بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان ... رجع الى اثبات القسم الثالث
ابطال نقيضه ... نقيضه وهو عدم الملاقاة ... بالاسر ... فان عدم الملاقاة لا بالاسر انما
بان لا يكون ملاقاة اصلا او بان يكون ملاقاة بالاسر فابطال نقيضه لا يتم الا بابطال هذين القسمين ...
الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء ... ظاهر البطلان ... شرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر ...
هذه المقدمة وهي قوله فانه ليس ... احد من الطرفين ... بالاسر حتى ... عليها ... دليل النقض ...
انا لا نسلم ان القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تألف الاجسام من الاجزاء وانما يلزم لو ...
جميع الاجزاء في الجسم ... لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلة وبعضها غير متداخل ... الجسم من الاجزاء
... وكذلك لا يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس ... الوسط في الترتيب يحجب الطرفين
التماس ... ان يؤلف اشياء بحيث يكون ... المقدم والمتأخر ... الوسط ... الطرفين
... ان الوسط في الترتيب ... يحجب الطرفين ... الوسط في غير الترتيب ... ان الجسم لو تألف من اجزاء ...
... فلا يخلو اما ان يكون ... ملاقاة او لا ... ملاقاة ... وان كان ملاقاة ... جميع ...
... جميع الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر ... الاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل ...
... الانقسام لان بعض الاجزاء ... لم ... بالاسر ... ان القول بالملاقاة لا بالاسر ...
التجزية ... في ذلك ... الجهات والاطراف ... الجهات لا يستلزم التغاير في الذات ...
... اذا كان له طرفان ... وجوه الانقسامات ... الوهم ... الفرض ...
والطرفان ... لم يكن الوسط حاجبا وان كان ... منه ...
... الفصول المشتركة بين الخطوط ... متوسطة بينها ... عدم التغاير في الذات
... مركز الدائرة ... الخطوط ... جهات ... مع ...
ان الفصل المشترك ليس له طرفان ... مبدأ الخط ومنتهى الاخر ... ان له طرفين ... مبدأ الخط والاخر
منتهى خط ... باعتبار انه مبدأ الخط وباعتبار اخر انه منتهى اخر قوله خليق غير ...
اقول الطرف لو ... الوسط لكان الطرف ... حال ... وحال ... وهو ... شيئا من الوسط
في حال ... وشيئا اخر منه في حال ... المغايرة بين الشيئين من ...

وهم يحجب الطرفين عن التماس ...

من الوسط حال النفوذ والطرف مغاير لشئ ما يلاقي من الوسط حال المماسة واليه الاشارة بقوله فيلاقي غير
ما لقيه وبالعكس واليه الاشارة بقوله والقدر الذي لقيه دون الملاقاة المتوهم للمداخلة وهو يقتضي انقسام
الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلث المماسة والنفوذ وتمام المداخلة وهو يلاقي شيئا من الوسط
حال المماسة وشيئا آخر حال النفوذ وشيئا آخر حال تمام المداخلة والملاقي من الوسط حال النفوذ غير الملاقي
منه حال المماسة وهو معنى قوله فيلاقي غير ما لقيه والملاقي من الوسط حال النفوذ دون الملاقي حال تمام المداخلة
وهو المراد من قوله والقدر الذي لقيه دون الملاقاة المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط ثلثة اقسام وتحقيق
الذي ذكره الشارح مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه ان قال الطرف
يلقى حال النفوذ شيئا من الوسط غير ما لقيه حال المماسة واما ان هذا القدر من الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف
حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو لا دخل له في الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان
انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف لو داخل الوسط فلابد ان ينفذ فيه وح يلزم انقسام
الوسط والطرف اما انقسام الوسط فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة
الملاقي من الوسط حال المماسة شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف
الذي لاقى الوسط حال المماسة غير ما يلقاه حال المداخلة فان الطرف انما يلاقي الوسط حال المماسة بشئ وحال
المداخلة بشئ آخر وهو يستلزم انقسام الطرف **قوله** ثم طعن فيه بان البيان انما هي **اقول**
هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات ولما كان من المشهورات ان كل حركة لابد لها من اول وآخر
ووسط لانها يشاهدها جميع الناس فجعل النفوذ وهو حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلث بناء على المشهور لكن
ربما يمنع ذلك فيقال لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة فلا يكون له تلك الحالات او نقول من المظنونات
ان للجزء هناك تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء الا حالتان حال المماسة وحال المداخلة وانما يكون له ثلث
حالات لو كان الجزء كل وجزء حتى يكون له حال المداخلة وحال تمامها وظاهر انه ليس كذلك فقال الشارح هذا
دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات المشهورة والمظنونة بل
من الوهميات الشابهة للاوليات فلا يكون اقناعيا وانما يشتمل الدليل على المصادرة على المطلوب
لانه انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلث وانما تثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة
للقسمة لو كانت المسافة اعني الجزء المفروض قابلة للقسمة فانما قبل القسمة لو نفي الجوهر الفرد فدليله يتوقف

اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات لها يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزي المسافة وهو
يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب جدا
كلام لا يخلو من انضاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من مبدأ
المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فانهم ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى فزعموا ان الحركة ايضا
مركبة بالفعل من اجزاء لا تتجزى فكل جزء من الحركة انما يقع في جزء من المسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى في جزء
من المسافة لا يتجزى وهي دفعية آنية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر فان الحصول آني
وفي الحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة
بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة بالفعل وهي لا تتجزى كان اجزائه لا تتجزى فلا يكون للحركة الواحدة مبدأ ووسط
ومنتهى بل لا يكون للحركة الا مبدأ وهو حال عدم الحصول للجوهر في المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول الثانية ان
الحركة في جزء لا يتجزى لا تتجزى لانه لو انقسمت الحركة انقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها فيجب ان لا يكون
له نصف جزء في جزء لا الحركة واحدة لا تتجزى واذا لم تكن الحركة في الجزء منقسمة لم تكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها
تلك الحالات كانت منقسمة واحدة قابلة للانقسام وهنا **اشكالات** الاول ان اعتراض الشارح ايراد على الامام
لانه ما قال للنفوذ الذي هو الحركة ثلث حالات بل قال للجزء النافذ ثلث حالات حال المماسة وحال النفوذ وحال تمام
المداخلة **وجوابه** ان ذلك يستلزم ان يكون للحركة ثلث حالات الابتداء وهو حال المماسة والوسط وهو حال المداخلة والاخر
وهو حال تمام المداخلة **فان قلت** هذا انما يصح لو كانت تلك الاحوال الثلث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع
لجواز ان يكون تواردها على الجزء بحركات متعددة وح لا يلزم وجود تلك الحالات للحركة الواحدة **فنقول** تلك الاحوال انما
مع الجزء النافذ بواسطة نفوذه في الوسط ونفوذ جزء في جزء انما هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر الثاني
انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان للحركة مبدأ ومنتهى
وانما يكون للحركة مبدأ ومنتهى لو كانت قابلة للقسمة منقسمة ثانيا وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة بل
اعتبر في الجزء ما ليس احدهما حال عدم الحركة اعني حال المماسة والاخر ثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ وذلك ان القدر الذي
لقيه حال الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسة الى قسمين حال المداخلة وحال
وبعدها فتقتضي ان يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة وهو باطل الثالث لا نسلم ان ثبات الاحوال الثلث للحركة انما
يتم اذا كانت الحركة منقسمة واحدة لابد من بيان وللجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال ولم تكن منقسمة واحدة فلعله

ان و تقبل الانقسام اصلا وهو ح فان ثبوت الاحوال الثلثة دل على الانقسام او تقبل الانقسام فاما ان تشتمل الحركة على اجزاء
بالفعل او بالقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة فهو كذلك عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين
فلان الاجزاء اذا انتهى اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء ما وهي لا تتجزى عندهم فلو اشتملت كل الحركة على اجزاء بالفعل لزم
ان يكون للحركة الواحدة حركات متعددة وهو ممتنع فتعين ان يكون تلك الحركة مع قابلية للانقسام غير مشتملة على الاجزاء بالفعل
فيكون متصلة في ذاتها وهو المطلوب واعلم ان انفصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المطلوب ولكن في قبول الانقسام
على هذا الرابع ان الاقناعي يطلق على الخطابي كما ذكر ويطلق على القدح في اداء النظر والسوال انما يرد ان فسر الاقناعي
بذلك والحق مراد الامام هو الثاني فلا منافي لكونه اقناعيا اشتماله على المصادرة على المطلوب ثم الشارح ان اقول تفسير
ودون تفسير الامام فهو اولى والقول آخر قوله اي انه انقسامه تقتضي ان يكون الطرف انه انقسم وجب ان يكون الطرفان
متلاقيين وان لا يحجز الوسط في الوضع بين الطرف او الافراغ الوسط عن ملاقات الطرف الحابس حتى لا يمس الوسط فانما
عن الطرف بل هو بكليته مشغول بالطرف فيلزم امران احدهما ان لا يكون ترتب ولا وسط وهو مناقض الحكم الرابع
وثانيهما عدم الزوايا والحجم وهو مناقض الحكم الثاني وبيان لزوم الامرين انه ان كان شي منها والتمام يمكن الملاقاة
بالاسر وقد عرفت كذلك حيث نقض ظهر ان القول بانه انقسم مناقض الاحكام الثلثة اما انه مناقض الحكم الثالث فلما ذكره
او لا من انه يستلزم تجزية الجزء واما انه مناقض الحكمين الاخرين فلما ذكره هنا هذا محصل كلام الشارح قوله فظهر من جميع
ما ذكرنا انه لا يدل على استحالة التداخل قد دلت عليه قوله ودون الفحشاء والمتوهم انه لا فائدة في هذا الكلام
فشرع من التعرض لامثال ذلك وثانيها ان هذا الكلام كما قرره الشارح بعد في المناقضة وقد قال فيما سبق ان
ثم شرع في سلوك طريق البرهان وثالثها ان قوله بل يبقى فراغ والقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك
ورابعها الصواب ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل او جواب لسوال مقدر
ان يورد ويقال لا نسلم ان التداخل يستلزم ان يكون للطرف ملاقاة او اعوال وانما يكون كذلك لو لم يمكن الاجزاء
ملاقية على التداخل بل لا يجوز ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمه حركة فاجاب بانه لو كان كذلك
لزم ان لا يكون ترتب ولا زوايا وحجم فلا يكون الجسم متالفا منها وانه ح ثم لما ابطل التداخل رجع الى اثبات المطلوب
فقال هل يبقى فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن قوله وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء اقول
فيه مسامحة لان الانقسام باعتبار امتناع الملاقاة غير منحصر في الثلثة فان الملاقاة اما ان يكون ممتنعة او ممكنة
فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا يكون فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة

وطريق القسمة الى الثلثة باعتبار وجوه الملاقاة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان المطلوب بقياس اقتراني واستثنائي
فانه لو تالف الجسم من الاجزاء لزم احد الامور الثلثة الاول وكلما تحقق احدها تحقق احد الامور الثواني ينتج لو
تالف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثواني لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب واما المعارضة
فتوجيهها ان قال الحركة موجودة في الحال فيوجد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة
فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة ليستا موجودتين فلو لم توجد في الحال
لم يكن موجودة مطلقا هف واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت منقسمة لوجد
اجزاؤها معا فلم يكن موجودة بجميع اجزائها فما يقطع بها من المسافة لا يكون منقسما والا لكانت الحركة اليه منقسمة الحركة
اي لا يكون منقسمة هف ومنشأ قصد تحقيق انفصال الحركة وبيان ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين
الزمان الماضي والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودة
مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة غير موجودة ان اريد انها غير
موجودة مطلقا فهو ممنوع وان اريد انها غير موجودة في الحال فمسلم لكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقا لوجودها في الزمان
الماضي والمستقبل لا يقال الزمان الماضي والمستقبل معدوم فلا يكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول ان استفسارنا عليه
فان عنيتم انهما غير موجودين في الآن فمسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انهما غير موجودين في
حد انفسهما فممنوع لا يقال مطلق الوجود منحصر في الاقسام الثلثة اعني الزمان الماضي والمستقبل والحال والزمان
الماضي مثلا كما لم يوجد في المستقبل والآن لم يوجد في الزمان الماضي والا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ان كان حادثه
او يكون الشي ظرفا لنفسه ان اتحد واذا لم يوجد الزمان في شي من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكلي اذا انحصر
في جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلي قطعا لانا نقول الزماني لو لم يوجد في احد الازمنة وجب ان
لا يكون موجودا لاختلاف الزمان فانه ليس بزماني بل هو موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا لكان
في مكان آخر وعلم جوابه بان الزمان ما هو موجود في حيز او في بعد وليس كذلك بل المكان له وجود في حد ذاته ولا وجود
في مكان واما ثانيا فلان الامام لم يورد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان حاضرا والحركة المستقبلة ما يتوقع
حضوره فلو لم يكن الحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلة وهذا لا يندفع بما ذكرتم قوله السوال عليه لانه ان عني
بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال والمستقبلة ما يستحضر في الحال ويحدث فممنوع وان عني به ان
الحركة الماضية ما وجد في الزمان الماضي والمستقبلة ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه انه لو لم يكن للحركة

وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة وفي هذا الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة موجودة
في الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلة وهي غير قارة الذات فان انقسمت لا توجد جميع اجزائها والحق في الجواب
ان يقال المراد بالحركة ان كانت هي بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كانت هي بمعنى التوسط فليس يلزم
من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع قوله وهم واشارة ومن الناس
من يكاد يعقول لهذا التاليف الاشارة مما استذكره لان مذهبهم او مقتضاه تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى كما
متناهية وقد ثبت بطلانه فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم وكان الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه وجوابه
ان النظر السابق وان كفى في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به وكانه لم يعتبر بل استانف لنفي هذا الوهم
حجة فلهذا عبر عنه بالاشارة والصحيح منها ان هؤلاء لا يعترفون بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى كما بل يطلقون صريحا
لكن لما لزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ في الشفاء واما الذين
قالوا بوجود اجزاء غير متناهية للجسم فقد دفعهم الى هذا القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وذلك انهم
لما حالوا ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام ثم انه تقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم
زعموا ان الانقسام لا يكون الا الى الاقسام الموجودة فلاجرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية
وهذا هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات
لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا فان قلت
لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الجسم في قبول الانقسام
كما هو مذهب الشهرستاني فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ حتى انه لم يعده من مذاهب المسلمين ثم
انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم ولا شك ان الكثرة انما تتالف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم
فيكون الجسم مشتملا على اشياء لا تنقسم بالفعل فان قلت يجب ان الاحاد من حيث انها احاد لا تنقسم الا انه لا يستلزم
انها لا تنقسم بالفعل اصلا لجواز انها لا تنقسم من حيث انها احاد وتنقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها
واحدة وتنقسم بالفعل فنقول متى وجدت الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع
الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيرا في نفسه لا واحدا او
القياس الذي وضعه الشارح ففيه مساهلة لعدم اتحاد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل
ما يشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل ما هو غير منقسم بالفعل لا يمكن ان يقبل القسمة وكل ما يشتمل عليه

الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والآخر ان كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير
منقسمة فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام فكل جسم مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام وهي الاجزاء التي لا تتجزى قوله
وقد ناظر الفريقان اقول الفريق الاول قالوا لو كان الجسم مشتملا على اجزاء غير متناهية لزم ان لا تقطع المسافة المحدودة
الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة متوقف على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير
المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه اجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نسلم ان قطع المسافة يتوقف
على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وترك الاوساط ولا حاجة
لهم الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كان ما حد دون حد فلا
يلزم مما ذكروه قطع المسافة المحدودة في زمان غير متناه بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة
غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهي الاجزاء وهم يعترفون به وايضا لهم ان يمنعوا تجويز التداخل في تلك
من الاجزاء اذا اشتد على بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية ولما استدلوا ثانيا بان
قالوا لو تالف الجسم من اجزاء لا تتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم لان التاليف يوجب ازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز
التداخل حتى لا يكون التاليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى كان الطوق الكبير من الرحى
اذا تحرك جزءا واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزءا واحدا او اكثر والا لكان الطوق الصغير مثلا او ازيد
عليه ان تقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا لا
انه يسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخر ثم بعد ذلك يستمر في حركة ثانية فقالوا السكون الذي في بعض ازمنة
حركة السريع وقد علم من ذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفاء والاصوب بان يقال
لما ادل الفريقان المتناظران الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية لما قطعت حركة الى النهاية
والثاني بالحق بان الاقرب ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكانت للجسم انقسام وانضافات في اقسام الى غير
النهاية فالحركة انما تبلغ نهاية المسافة اذا بلغت الى انصافها وانما تبلغ الى انصافها اذا بلغت الى نصف انصافها ويكون الانصاف
غير متناهية والانصاف الغير متناهية لا تقطع الا بحركات غير متناهية فيستحيل ان يبلغ النهاية ولا اورده ما اورد مخلخل
الثلثة اخذها من برهان ذلك في شبهة من ثما يحكى ان زنيت تخصيص لو كان احد جانبي الحركة بطيئا والاخر بطيئا الحركة في النقلة
لم يلحق السريع البطي اصلا لان المسافة فيما بينهما مركبة من اجزاء لا تتناهى وعند ان حصر هذه البطي فيغاه لان الزمان
الذي يجب ان لا يلحقه السريع ثم قالوا السريع ومع ضرب الشيء بعدم لحوق المتحرك في النهاية الى الساكن

قال

و اقرب او ابعد و اغرب و من قايل اي قلت في بعض مطارح النظر و سيرد عليها نقل و هي انه يمتنع
من قطعه البتة لانا نركبه كان مساحي و المثل الاول حلقة آه و الثاني مما خوذ من وجهين فيما قال الشيخ تفوه
و تشابقه او ينك فانه تجوز اي القول بالطفرة و هي ان تترك الجسم حدا من المسافة و يحصل في حد آخر من غير محاذاة الوسط
و محاذاة ما فاوره و الاول ان ذلك مسلا و هو ان الدايرة العظمى من الرحى و الصغيرة الاقرب من المركز اذا
فلو كانت حركتاهما متساويتين حتى ان العظيمة اذا قطعت جزءا قطع الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان متساويتين
واحدة و محال ايضا ان تسكن الصغيرة في اثناء حركة العظيمة [illegible] ان الرحى متصل [illegible] فتبين ان الصغيرة
تتحرك و تقطع جزءا تتابع ان العظيمة تتحرك و تكثر [illegible] ابعد من بعد الصغيرة فلا
انتهوا الى هذا المقام [illegible] الاخرون [illegible] القول بالطفرة [illegible]
الى يكون الصغيرة من السكون حتى [illegible] الرحى [illegible] اجزاء [illegible] تتحرك [illegible]
في اثناء حركته [illegible] الطفرة [illegible]
و اهين قوله [illegible] مكابرة في المعقول هذا الكلام غير مستقيم لان الالزام [illegible] المقدمات
بيان مراد كلام الشيخ و ليس حاصل كلامه الا ان المراد لو كان التناهي في الكم المتصل لم يكن موجودا في كل كثرة
و لو كان التناهي في العدد [illegible] في كل كثرة حقيقية فيكون المراد بالكثرة الاضافية بالتناهي التناهي
و ليس في هذا سوا انه على الشيخ فنقول بل نقل عنه و تقريره ان تورد كل كثرة سواء كانت متناهية
او غير متناهية توجد الواحد و التناهي فيها [illegible] الاثنين [illegible] كثرة [illegible] التناهي في الكم المتصل
و لا التناهي في الكم المنفصل [illegible] على الاطلاق ان كل كثرة توجد فيها التناهي الجسم [illegible]
الكثرة هي الاضافية في [illegible] الواحدة هذا ما ذكره في شرحه [illegible] الشارح [illegible]
في ان المراد من الكثرة الكثرة التي [illegible] الجسم [illegible] هذا [illegible] ليكون التناهي موجودا ايضا
[illegible] او متناهية [illegible] اجزاء متناهية [illegible] اجزاء [illegible] في كل جهة [illegible] كل كثرة
فيها الجسم سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد و التناهي موجود ان فيها [illegible] الواحد
التناهي فلان [illegible] الجسم [illegible] اجزاء [illegible] ان التناهي موجود فيه [illegible] المقدمة
بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد و التناهي [illegible] مقدمة [illegible] تقريره كل عدد
فيها من الكثرة لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة المتناهية [illegible] ان لا يكون حجما

ازيد من حجم الواحد او يكون و الا فقد بطل و الا لم تكن التاليف مفيد المقدار و هذا ان منع بطلان التالي
التالي [illegible] و تحريره المنع ان يقال ان اريد [illegible] التاليف لا يكون مفيد المقدار [illegible] الكلية يعني انه لا يلزم ان
لا يكون كل تاليف مفيد المقدار سواء كان ذلك التاليف من اجزاء متناهية او غير متناهية فلانم الملازمة [illegible]
انه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع التناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تاليف مفيدا و ان اريد به الجزئية
فالملازمة مسلمة لكن منع انتفاء التالي بل بعض التاليف عند النظام ليس مفيد ازدياد الحجم و جوابه ان الشيخ ابطل
[illegible] في نفس الامر فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لا يكون بعض التاليف مفيدا
لازدياد الحجم لكن التالي باطل و الا لكانت الاجزاء متداخلة [illegible] محال [illegible] قال بل يعني [illegible]
تقع في الظن ان الاجزاء و ان تداخلت و اتحدت في المقدار الا انها متعددة [illegible] التساوي في التحقق ليس [illegible]
اي ليس مفيد التاليف زيادة [illegible] و ايضا ان الاجزاء [illegible] في الوضع لا تتحاد [illegible] في الحيز [illegible] في نفس الماهية
في الماهية [illegible] لوازمها [illegible] التساوي في الملزوم يوجب التساوي في اللوازم [illegible] في عوارضها ان الاجزاء لما كانت
متداخلة [illegible] في الوضع [illegible] يعرض [illegible] الواحد [illegible] العارض الى ذلك الواحد [illegible] بينها
الجزء الآخر [illegible] قال و اعترض عليه الشارح بانا لا نسلم ان تلك الاجزاء اذا تداخلت و اتحدت
في الوضع لم تتميز بحسب العوارض فان من الجايز ان يكون احدها [illegible] عارض [illegible] و الآخر [illegible]
و يقع الامتياز بينها بحسب اختلاف العارضين [illegible] ان نقطة من الدايرة اذا قاطع قطرا آخر حدث [illegible]
التقاطع في المركز ثم اذا قاطعها قطر آخر حدثت نقطتان اخريان و هكذا فهذه النقطة التي هي اطراف انصاف الاقطار
[illegible] المركز متحدة في الوضع [illegible] بحسب العوارض [illegible] ان النقطة [illegible] الاقطار
[illegible] لا يقال [illegible] انها نقط متعددة بل الانصاف كلها تتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي [illegible]
بين ساير الخطوط و اختلاف الاضافات مع وحدة الشي لا نقول هذا الكلام [illegible] المنع فان ذلك [illegible]
[illegible] التوضيح المنع [illegible] ايضا [illegible] و الوحدة [illegible] عوارضها [illegible] اختلاف العوارض
وحدة الشي [illegible] جواز اختلاف [illegible] التداخل لا يستلزم الاتحاد في العوارض لا يقال [illegible]
[illegible] في الخارج [illegible] المنع [illegible] لان الاجزاء اذا تداخلت و اتحدت في الوضع فكل شي يعرض له الاجزاء
الخارج فهو عارض للآخر و كل جهة [illegible] في الخارج [illegible] للآخر [illegible] لا نقول لا نسلم ان
[illegible] تداخلت و اتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية [illegible] انما يكون [illegible] في العوارض

الوضعية اي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه ان يكون متحدة في جميع العوارض لجواز افتراقهما في العوارض
العقلية اي غير الوضعية والى هذا اشار بقوله ولعل بين ذلك آه واذ قد بطل ان الحجم الممتد والمتناهي لا يكون ازيد من
حجم الواحد ظهر ان يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء وذلك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض في جميع
الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلث فيحصل جسم وانما حصل والا حجما في الجهات الثلث حتى يحصل جسما لان الجسم الطبيعي
على ماله الامتدادات الثلث خلاف الحجم وظن الامام ان الضمير في منها راجع الى الكثرة ولفظ البيان تقتضي التعدد
فلا بد من تقدير غيرها اي الحال والكثرة الامتيازات بين تلك الكثرة وغيرها في الجهات لان التقدير ان الكثرة ينبغي بحيث
حجما فوق حجم الواحد والى ما فيه انه يحصل حجم في جهة واحدة اذا انضمت اليه كثرة اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين ثم اذا
ضم كثرة ثالثة في جهة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون جسما فهذا الذي وان كان صحيحا الا انه يحوج الى التقدير لفظه غيرها
ويشتمل على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلث لا يتوقف على انضمام الكثرات فلو كفى فيه انضمام اربعة اجزاء على
ما ذهب اليه من حقق من المتكلمين واذا تقرر هذا فالضمير الى الاجزاء كما قررناه ويصفو الكلام عن شوب التقدير
ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون المعنى ولكثرت النسب بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي
الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة يحصل النسبتين والجسم المتناهي الاجزاء لم يحصل والحاصل ان
الضمير ان عاد الى الاجزاء استقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فاما ان يراد بها الجسم المتناهي الاجزاء
او يراد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين
الجسم الغير المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسب وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهي
الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضمار واستدراك اولى واعلم ان
الشيخ لو اقتصر على هذا القدر كفاه في المناقضة لانه لما حصل جسم متناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس مركبا
من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية التي ادعاها لكن لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة
الكلية القائلة لا شيء من الجسم متالف من اجزاء الغير المتناهية **لا يقال** هذا الجسم متناهي والكلام في الاجسام الطبيعية
والسالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الكلية لاختلاف في الموضوع **لانا نقول** لو وجد كثرة غير متناهية في الجهات وجب
بالضرورة كثرة متناهية في سائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعة **قوله** والا فلو اخذنا كثرة
اقول لو جعل اصحابنا ان كان في قوله فان كان جسم ما من غير تلك الاجزاء اذا كان متناهيا بغير تلك لم يجز الغاؤه فيه وثانيها
ان الامر كان المناقضة وهو جسم كثرة وهو غير جائز وهذا الحث انفع واما الثاني فليس كذلك بحسب التوجيهين وهو انه

ان كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه
الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية منعناها فغاية ما في الباب ان
المشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان
يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان لحجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد
الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة متناه الى غير متناه والاقرب ان يقال
كان في قوله كان جسم آه وفي قوله كان نسبة حجمه رابطة والجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وانضم
الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلث يلزم ان يحصل جسم متناهي الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه
الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذي من صفته
كذلك ثابتة في نفس الامر من اللوازم **فان قيل** لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات لحصول الجسم فانه يكفي ان
يقال اذا كان لكثرة متناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزاؤه متناهية
نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه **اجاب** بان النسبة
ايضا احد المقادير من الآخر واذا اخذنا في هذا المقدار من ذلك المقدار مثله او ربعه او غير ذلك فالطرفان اذا كانا من
نوع واحد وكان المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصير مثل المنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان تنسب الى الخط ولا الخط الى السطح
ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فلكي
يجعل نسبة الجسم ما لم يكن جسما فلذلك حصل الجسم اولا ثم نسبه **وفيه نظر** لان الجسم لو كان متالفا من الاجزاء وكان الحجم يزداد
بحسب ازدياد الاجزاء وكل حد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل الثلث او الربع او غير
ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعا ولعل الفائدة اتمام الحجة بما ذكر واما قوله هذا استثناء لنقيض التالي
فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد انه يفيد الاستثناء او يستلزمه لانا اذا حملنا اللازم على الملزوم فانه اذا كان
الحجم يزداد بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى
متناه وهو نقيض التالي لكن استثناؤه انما يصح لو كان هو الواقع وليس كذلك فالصواب جعله تاليا كما سبقت الاشارة
اليه **قوله** اليس اذا وجب النظر **اقول** اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له
مفاصل اما متناهية او غير متناهية وهما باطلان بالنظرين السابقين **ظني** وقد اثبت بالنظر السابق ان الجسم ليس له
مفاصل بالفعل على ما نقله الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلا في نفسه

فنقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب الامكان
وجود جسم ليس الا واحدا ومفاصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه وانما كان له مفاصل الى
ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل الى ما لا ينفصل لكان جسما مركبا لا مفردا هذا خلف قال الشارح لما ثبت ان الجسم
يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصل في الجسم اذ لو
حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزاؤه ان لم تقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزى وان قبلت الانقسام
لم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والمقدر خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل فاما ان لا يكون
شيء من الانقسامات حاصلا فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون شيء من الانقسامات حاصلا فتلك الانقسامات تنتهي لا محالة
الى ما لا تقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم وعلم
ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبر مطلق الجسم اما اذا اعتبر الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما
بيناه وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثبت
ان لا شيء من الانقسامات الممكنة حاصل في الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول
الى نفي الكل عن نفي كل واحد والى اثبات الجزئية من اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين احديهما الجسم
لا يجوز ان يكون متالفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل والاولى
مطلقة والثانية جزئية واعتبر في الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون واورد المطلوب جزئيا واعتبر فيه
الامكان فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منها قال الامام انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الا لانه
فانه يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية يمتنع ان يكون فيجب ان لا يكون
واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر واما في الاجسام البسيطة فلامكان انقسامها
الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية انما لم يمتنع
لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا تتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل واما ان القضية
الثانية جزئية فلانه لما ابطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح ان ذلك لاجل
احدى مقدمتيه وهي جزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية
فبعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون
بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المطلقة في قوة الجزئية والجزئيتان لا تنتجان شيئا لا يقال الجزئية لازمة

المقدمتين المطلقة والجزئية لا بطريق الانتاج بل بطريق آخر وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل
لكان كل جسم مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل غير متناهية
وهي المقدمة المطلقة واما على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر صدق
الجزئية من المطلقة والجزئية لانا نقول لا نسلم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل
غير متناهية واما كل جسم مشتملا على مفاصل متناهية فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية
وبعضها على مفاصل متناهية نعم لا يتم التوجيه فان قلت قوله ولذلك جعل اللازم جزئيا اشارة الى جزئية القضية
الثانية فان القضية الاولى وان كانت مطلقة الا انها كلية بحسب الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون
الا جزئية فنقول كما ان القضية الاولى كلية في نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية في نفس الامر اذ لا شيء من
الاجسام يتالف من اجزاء متناهية لا تتجزى والاولى ان يقال لما كان الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث
لا يكون اللازم الا جزئيا وان كان من كليتين لا يقال المقدمتان سالبتان فلا انتاج لانا نقول الانتاج من الموجبتين
المعدولتين اللتين في قوتهما ولهذا اعتبر النتيجة موجبة لا يقال النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء
لا تتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا تتجزى فاما ان
لا يشتمل على اجزاء اصلا او يشتمل على اجزاء تقبل التجزية وايا ما كان فبعض الاجسام متصل في نفسه ويمكن ان يقال
اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة وهي بعض الاجسام وذلك يكفيه بحسب غرضه هنا فان
غرضه من هذه الفصول اثبات الهيولى في الاجسام واذا ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى في بعض
الاجسام ثم ثبت الهيولى في جميع الاجسام على ما سيرد عليك جميع ذلك شيئا فشيئا فليس غرضه هناك الا اتصال
بعض الاجسام واما اعتبار الامكان في المطلوب فذكر الامام فيه سؤالا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس بمركب
من اجزاء لا تتجزى فقد ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم ليس متالفا من اجزاء لا تتجزى
فلو امتنع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل وجب لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل جسم فرض
فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما وايا ما كان يصدق الجزئية اما على التقدير الاول فظاهر واما على
التقدير الثاني فلان انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير
المتناهية بالفعل وهو ممتنع وان انتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو الجزء او لا
قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم

لانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال اوجب امكان وجود
جسم واجاب اولا بانه يجوز ان يكون المراد الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وثانيا بان الممتنع حصول جميع الانقسامات
الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم مفروض لا يجب ان يكون عديم المفاصل
بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون **اقول** الا لمانع خارجي وشيء من هذين الجوابين لا يصلح ان يكون جوابا لسؤال
السائل فانه لم يغير صحة كلام الشيخ حتى يصححه في الجواب بل سكت عن حكمه اقتصاره على الامكان مع ان اللازم
وجوب وجود جسم عديم المفاصل فالظاهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان اذ الامكان في مقابلة الوجوب **قوله**
ان امتنع الانفكاك **اقول** هذا الشرط متعلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما ان قبل الفك اولا فان قبل الفك
فهو منفصل اما بالفك او القطع واما باختلاف عرضين واما بتوهم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لا ينفصل بالانفكاك
الا انه ينفصل باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم ينفصل بهذه الوجوه الثلثة وبالوجهين لو امتنع الانفكاك [illegible]
اختلاف عرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات في الثلثة المذكورة في اول الفصول وهي بالقطع
والكسر وبالوهم والفرض فلم يكن ثالثا فوجب بالتمام وان دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه
لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزآن متميزان بان يكون شيء منه ابيض وشيء منه اسود
او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم آخر او موازيا او محاذيا وشيء منه لا يكون كذلك يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل
في الخارج ضرورة ان كل جزء يوجد ملاقيا باحد طرفيه غير ملاقية بطرفه الآخر **لا يقال** اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه
اسود فلا ريب ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متميزين في نفس الامر **لانا نقول**
المغايرة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ثمة وحدة
في نفسه تنحن بعينه فصار [illegible] في الخارج ثم اذا زال السواد منه صار ما واحدا كما كان او بان جسما واحدا وقع على شيء
منه ضوء او لاقى جسم آخر شيئا منه انفصل قسمين متميزين واتحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا
او بان جسما اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاة كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انتهت الحركة
صارت المسافة متصلة في نفسها فلا شك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانفصال في الفرض العقلي بحسب
نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفاء بقوله ومن الذي يفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا
زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم مبقع كله او مس كله فعرض له بالمماس جزء ثم اذا زال ذلك البياض زال
وغير ذلك والذي وقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج وان القوم واصحاب [illegible] وقع

في كلام الشيخ ان جعله في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد بجواز التوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب
الانفصال تارة بنفسه اذا فرض في الجسم شيئا دون شيء واخرى بحسب الغير كما اذا كان تميزه باختلاف الاعراض او كما
في [illegible] ربما يشعر من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي
فان المراد بالفعل ليس في الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سببا لافتراض اوجب الانفصال
بالفعل لكن في الفرض وربما يقول قائل ان الاختلاف فيه الانفصال الخارجي اذا كان العرضان سارين كما في البلقة
لوجوب المغايرة بين محل السواد ومحل البياض واما في الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذاة فهي لا تفيد الا الانفصال
في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان المحسوس غير غير المحسوس والمحاذي
غير غير المحاذي في نفس الامر ثم هذا الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله اشتباه ما
في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة ونقل عن جعل اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير
قارين في المدرك والقسمة الوهمية حيث تكلم على مذهب ذيمقراطيس فالصواب ان يقال الانفصال اما في الخارج كما بالفك
والقطع او في الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف الاعراض او لا بواسطة شيء آخر كما بالتوهم والفرض واذ قد ثبت
ان الجسم لا يتألف من اجزاء لا تقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية او قابلا للانقسامات
غير متناهية والاول باطل والا انتهت القسمة الى اجزاء غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه بان [illegible] ما يلاقي منه غير ما يلاقي
الآخر [illegible] ان يكون قابلا للانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية
فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام الوهمي [illegible] الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج
بل في الوهم فاللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية بحسب الوجوه الثلثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فقط
فقسمة [illegible] ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن البين ان يكون
قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيمقراطيس
وسيأتيك الدلالة على بطلانه فاحفظه وهذا ايضا ما ذكرناه في اختلاف الاعراض **قوله** قد حصل من المباحث المذكورة
اقول ساق البحث ههنا بتقديم مقدمتين الاولى لا ارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح فان بيانه ظاهر والجسم
الطبيعي [illegible] ان الجسم الطبيعي وكيفية سارية فيه هي الجسم التعليمي استدل على المغايرة بجهات [illegible] الاشكال اذا توارد [illegible] على
الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مربعة كالقار [illegible] والواحد تختلف الاشكال بحسب اختلاف ظروفه [illegible] في ان
ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان [illegible] ثم اذا جعل مربعا بطل ذلك [illegible] وحصل

نحو اخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلابد ان يكون هناك امر ان احدهما باق لا يختلف والاخر زائل يختلف وهو الجسم
التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي تختلف اشكالها متصلة في انفسها لكن اثبات بالبرهان ان الجسم المفرد متصل
في نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء من سمت
الى سمت فاما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة
في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لابد لها من انتهاء فمن كل جهة ينتهي اليها عرض السطح
ثم ان تقع نهاية جهة حتى امتداد في جهتين وهو السطح واذا ابتدأ ذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي في جهة
بقي امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة فالجسم التعليمي ينتهي عند السطح وهو ينتهي عند الخط والخط
عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لانها طرف لشيء
منها منه الاخر بل عارض له من حيث انتهاؤه واذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة
نهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك
لانها عارضة له وفيه نظر لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط
ليست كذلك فاتصال هذه المقادير غير لازم فائدة بل ان انقسام الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون
المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لاجزاء له اصلا ثم انك قد علمت فيما سبق الا ان الجسم متصل
نفسه محتمل للقسمة بغير نهاية ولم يثبت ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية فلكان
ان نقول ما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم واراد به الملزوم
فقال ما علمته من حال احتمال المقادير بل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة
ستعلم ما علمته من حال احتمال الجسم قسمة بغير نهاية ان المقادير كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم
باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من الفصل انه لما كان
الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان
الحركة والزمان والمسافة متطابقة في الانقسام حتى ان كل قطع يفرض في المسافة يفرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان
فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة
نصف زمان الحركة الى اخرها والى الثلث ثلث فلما كان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان
للقسمة الى غير النهاية فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فانهما امران لا يوجد الآن

في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة بمعنى التوسط والزمان ما هو مقدره فهي آنية وبعد ان
لا ينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع
وكان انه اشار اليه بقوله وكذلك انطباقهما في العقل لكنهما امتدادان في العقل يحكم العقل بانه اذا فرض اجزاؤهما
تعلقا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا لا في العقل ولا وهما موجودان معا فيه ولا في الخارج يعني ان الجزئين لو وجدا في
الخارج لا يكونان معا بل يكون احدهما متقدما والآخر متأخرا فبالضرورة لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان
في الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره في العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد
في الذهن اول دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر الغير القار في الخارج فوجب البحث عن احواله المنبه
على اثباته واذ قد تبين ان الحركة والزمان امتدادان متصلان ظهر ان انقسامهما الى الماضي والمستقبل والحال
لا يصح لان الحال يشترك بين الماضي والمستقبل والحد والمشترك بين المقادير لا يكون اجزاء لها فان الحد المشترك بين
الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا نصف خط كان الحد المشترك بين النصفين خطا فالنصف يكون
ثلثا وبه زاد وما زاد وان قلت لا نسلم ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل فان من الجائز ان يتوسط
مقدار بين مقدارين ولا يكون حدا مشتركا بينهما فنقول الشيء اذا كان غير قار الذات لا يكون اجزاؤه مجتمعة
في الوجود بل كل ما يفرض فيه شيئان يكون احدهما متقدما والآخر متأخرا فاجزاء الحركة والزمان الا المتقدم والمتأخر
والماضي والمستقبل وهذه الفرض هنا معارضة الاوهام لا انها مبنية على وجود الحركة في الحال وقد ثبت ان الحال ليس
من الازمنة والحركة زمانية قوله المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى اقول قد علمت ان الجسم متصل واحد في
نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الصورة الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلاثة متقاطعة واما ان يكون فيه
وراء تلك الصورة الاتصالية شيء آخر تقبلها وتقبل الانفصال وهو هو مذهب القدماء كافلاطون وشيعته الى
ان الجسم ليس الا ذلك المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره الى
ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشيء آخر قابل لها هو الهيولى فآخر ما تحلل اليه الاجسام اجسام بسيطة هي اجزاؤه
واجزاء غير اجسام اما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ واجزاء فردة عند آخرين والغرض من الفصل اثبات الهيولى
فالمقدار هو الجسمية لغة والجسمية المتصلة اصطلاحا والشخص مقول بالاشتراك على معنيين على حشو ما بين السطوح وعلى الامر الذي
تقابله رقة القوام اي غلظ القوام وفي النسخة الاخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان بحسب الانفصال وعلى غلظ القوام
والامر الذي تقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي

والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام **قال قلت** الجسم التعليمي هو حشو بين السطوح فاذ وحشو انما هو الحشو
الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر الثخن بكون الشيء حشوا بين السطوح حتى يستقيم **فنقول** المراد بالحشو هنا المعنى المصدري
المصدر وهو التحقق والتوسط بين السطوح فاما المتحقق بين السطوح فهو الجسم التعليمي وهذا احد ايضا على غلظ القوام
وعلى الغليظ والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على معنيين غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
مشترك في الحدود والحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للاخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث
اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه او
فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه والمتصل بهذا المعنى
يطلق على ثلثة امور احدها الفصل الكم المتصل عن الكم المنفصل الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما يطلق المتصل
عليها لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل تسمية لها باسم اللازم وثالثها الجسم وانما اطلق عليه المتصل لانه لما
اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي
فاطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة
اطلق المتصل على الجسم لانه ذو اتصال ومعنى اضافي وهو اما ان يكون بحيث يتحرك بحركة آخر وهذا معنى آخر
لم يذكره وهو كون الشيء ذو اجزاء بالقوة لكن هذا لازم المعنى الاول ... متساوية ... في قول الشيخ
الكم الا الكم المتصل ولذلك كان المتصل بهذا المعنى ... وهو جنس للجسم التعليمي والمتصل فصل له فصله عن العدد
شيء آخر فصله عن الخط والسطح ويكون المجموع هو الجسم التعليمي فكانه قال قد علمت ان الجسم بما هو تعليمي ...
مما يقال المتصل اعم من الثخين وقد يقرر في مسئلة التحديد ان الاعم يجب تقديمه فلا بد ان يؤخره عن الثخين اجاب بانه
حاول تفهيم مناظرة المعنى القابلين بالجزء وكان الثخين عندهم اعرف فقدمه لان الاعرف اقدم في التعريف **قال قلت**
كيف قال علمت ان الجسم مقدار ثخين متصل وما علمنا ذلك فيما قبل **الجواب** انه قال على معلوم مما ذكر من قبل انه ثبت
ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذا كمية وثخانة فهناك كمية متصلة ثخينة **قال قلت** يجب ان هناك كمية متصلة
هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بان الجسم بما هو تعليمي وانما كان كذلك لو علم مغايرته للجسم الطبيعي فانه ما لم يعرف
مغايرته اياه لم يمكن اثباته له والا لزم اثبات الشيء لنفسه فكيف علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت **الجواب** بان من
الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور اي الكمية المتصلة الثخينة اعراض فمن البين الواضح انه مغاير للطبيعي الواضح
في عرض المعلوم فكانا كنا علمناه فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شانه الجسم التعليمي الى آخره بسندا له

ثانيا لتمام الكلام وقوله **لا يقال** في التوجيه مع انه مشتمل على اشتراك غير تام لان الحكم بان المتصل الثخين على تقدير كونها
في الجسم كيف يكون لذاتها فاثبات المغايرة بين ههنا مصادرة على المطلوب بل الاوجه في هذا المقام ان يقال بوجود
بالجسم المرتفع شيء له وكونه ذا جسم تعليمي امر غير جوهري يحصل به جوهريته بين المعلوم بالبديهة المغايرة بين الشيء وجوده
فنقول **لانا نقول** هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في قوله
وكونه شيئا من شانه ان معنى لم يحتج الى ان يكون بالفاء لكون بيانا للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرض لا شك فيه
من العرض ان يكون منسلا لجوهره وايضا نقل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد والان هو ذو الجسم التعليمي **فكم** من ذلك
وقد سبق كلاما في ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه
علمنا ان هناك امرا باقيا وامرا متغيرا هو الجسم التعليمي فكان علمنا باتصال الجسم كافيا في علمنا بان الجسم بما هو تعليمي وحيث
على ذلك فقد علمنا هذا **لا يقال** هذه المقدمة وقع بيانها في الاشارات فلا يكون مستدركا **لانا نقول** كان المطلوب من
الدليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك المطلوب هنا ان يكون ذلك الشيء غير صورته وهذا المعنى الجسم التعليمي
قد عرفت من ان الجسم بما هو تعليمي **قال** وانه قد يعرض له الانفكاك قال ان ما لم ينقطه قد يفيد جزئية الحكم وانما اورد الحكم
جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالافلاك **وفيه نظر** لانه قد يفيد بعض الاوقات لا بعض الكلام
ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لا ان بعض الاجسام يعرض له الانفصال **واعترض** الشارح الاول على
ايضا يعرض لها الانفصال والوجه ان يحمل ذلك بيانا لما به البرهان كالبيان بانه وهو ليس بمراد ولان الشيخ لم يتعرض
الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا والفلك ليس متعلق الانفصال الانفكاك ثم قال والصواب انه انما جعل الحكم جزئيا لان
بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون شيء من الاجسام حيث لا يطرأ عليه
اسباب الانفصال والا لحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم وانه محال وهذا ايضا بناء على ان قد يفيد جزئية الحكم
ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طرأ عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى
الهوية الاتصالية نفسها بل بطل وحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدث هوية اخرى اتصالية
فلا بد هناك من امر يكون قابلا لهذه الهوية الاتصالية تارة ولهاتين الاتصاليتين اخرى وهو هو بعينه الا الثاني
فلا اشكال لا يجوز ان تكون الهوية الاتصالية قابلة بذاتها فتعدم ويحدث هويتان اخريان وتتصلان فتحدث هوية اخرى
اتصالية كما هو مذهب المعظم افلاطون ومتابعيه والاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يعرض فيها الابعاد
هي ذو الابعاد ايكون متخبرة بذاتها والمتحيز بذاته يجب ان يكون قائما بذاته وكان في منعه مكابرة ووجه التفصي عن هذا الاشكال



منع او كان موصوفا بالانفصال ويكون موصوفا بالاتصالين واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فهو انه لو كان امرا حاصلا
او قال فلا ينفصل الفعل في الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام
له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كليا **وفيه نظر** لانه لو كان المراد وذلك الكلام
شاملا بان لهذا الفصل غير موجه بل الى ان يثبت الهيولى ليس مطلق الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم له قوة الانفكاك
والتفصيل هناك ان ذكره ان وجوه الانفصالات ثلثة الفك واختلاف العرضين والوهم والفرض فالانفصال الانفكاكي
كان انفصال الاتصال الجسم في الخارج لم يكن بين شيء آخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس يرفع الاتصال في
الخارج فلا يستدعي شيئا آخر في الخارج بل في الوهم **اللهم** الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاكي
ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت الهيولى والا فلا الغاية انه
لو استدل بجنس الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق الى الوهم ان وجود الهيولى بخصوص حال الانفصال
امكان الانفصال فانه لا وجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال
الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهيولى موجودة حالة عدم الانفصال فقط
الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وما ذكره
... فان لا يبقى الا فائدة الاول فالسؤال باق كما كان واعلم ان قوله فان قوة القبول مشتمل على ثلث مقدمات احدها
ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال
... والمقدمة الاولى وان فرضنا انها ظاهرة في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين ... في اطلاق ...
... ثم يجب من اشتراطهما ... وجه المقدمة الاولى ولم يظهر المقدمتان الاخريان الا بالبيان وايضا قوله وقابلية القوة
غير ما هو المتصل بذاته ممنوع من قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان
يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي والقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال
الانفصال فان الجسم قبل حدوث الانفصال ... امكان قبول الانفصال ومقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال
ليس مقبولا بالفعل في هذا الحال بل بالامكان اذا عرفت هذا فقبول الجسم ... الانفصال والانفكاك وما كان المتصل
غير القابل للانفصال والاتصال فان كون قوة قبول الانفصال ... قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية و...
شكلها وغير مقدارها فانها متقطعة ... المتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل
بذاته ... يبطل الجسمية ويحدث جسمان آخران كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران آخران فلا استقلال

ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي يمكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك
امر آخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك القوة غير ما هو المتصل بذاته
فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهيولى وعلى هذا كان
الفك ... والوهم ... والاستدلال بقوة الانفصال مبني على ان اثبات الهيولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج
بل يكفي فيه امكان الانفصال الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل اصلا
فائدة هذه الكلية فيما بعد **قال** واعلم ان الاهم في هذا الباب **جواب** سؤال ربما اورد هاهنا وقال لا نسلم ان القابل
للانفصال هو الهيولى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال
... لانا بينا ان الجسم متصل في نفسه فلا بد ان هناك هوية اتصالية ... الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط او
ورائه تلك الهوية الاتصالية شيء آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية
... مع الانفصال ... فالانفصال ... القابل للانفصال شيء آخر وكان السائل توهم ان الجسم
... عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد ... ان موضوع الاتصال والانفصال ليس الجسم
بل الاتصال ليس عرضا للجسم واما تقرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه
الثلثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان
موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا منفصلا والا لم يكن قابلا ... لا يكون في ذاته بحيث
يفرض فيه الابعاد الثلثة بالضرورة واما الكبرى فظاهرة ... ان الجسم في ذاته متصل قابل للانفصال في الخارج
انه موضوع للانفصال واما تقرير الجواب الثاني واليه اشار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان الاتصال
ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا
عليه ولا العقوم الجوهر بالعرض ... وعليه وانه محال وفي الجواب **نظر** وقد اجاب عن السؤال بوجهين آخرين احدهما
الاتصال لو كان عارضا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون في الجسم جزء اصلا ... لم يكن الاتصال زايدا عليه
ان يكون فيه اجزاء فيكون الاتصال عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك ... ان الاتصال ... للجسم مقوم
لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه ... وانه محال ... الوجهان ... الهيولى ليس
والانقسام الذي يعرض لها لا يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء لها انما هي من قبل الصورة الجسمية
لكن ان يقال على الوجه الاول ... الجسم مع قطع النظر عن الاتصال ... الاجزاء ... مشتمل ...

ورد لا في نفس الامر لانه مشتمل على الاجزاء او لا بسبب ذلك الاعتبار والفرض فان اريد تم الاول فلا نسلم انه لو لم يشتمل على
الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان بحسب النظر عن العارض من جهاته واحدا وليس كذلك
فلم لا يجوز ان بجرده النظر عن الاتصال يكون عارضا له في نفس الامر وان اريد تم الثاني فلا نسلم انه لو كان مشتملا على الاجزاء لكان
الانفصال اجتماعا عارضا لا يكون كذلك لو كانت الاجزاء متحققة في نفس الامر مع انتفاء الماء او ممنوع وهي الوجه الآخر انه لا يلزم
عدم كون المادة المتقابلين معقولا ان يكون المتقابل الآخر معقولا فان من الجائز ان لا يكون شيء من المتقابلين معقولا كما
في التباين والوحدة والكثرة وغيرها اقول ويمكن ان يقال ان يعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالتغير الهيولى وكونها
ذات الوضع والوحدة والكثرة وغيرها من العوارض لا يعرض الهيولى بالذات بل بتبعية الصورة وفرق بين الصورة
وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من حيث الجسم فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية متحيزا انما هو بتبعية محله وكون
الهيولى مشارا اليها متحيزة انما هو بتبعية حالها في انه يكون متصلا او منفصلا واحدا او متعددا بالعرض لا بالذات بل بتبع الاتصال
والانفصال وهي هي ايضا بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ... لم يجتمع مع الانفصال بل ... عليها الانفصال
انشأ وحدت صورتان اخريان وجسمان كذلك والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال هذا هو مناط التشبيه
هيهنا فاذا قيل كذلك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض
الانفصال تعددت المادة وصارت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانه انما يحوجها الى مادة
لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا لانه انما يحوجها الى مادة اخرى فيلزم حينئذ قبول الصورة الجسمية فاذا كانت
بذاتها لكان تعددها مقتضيا لعنايتها لاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة
الصورة فاذا تعددت لم تتعدد بل ... صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لها والآن
الكثرة عارض وقد مرت الاشارة الى ذلك مرة وعارض الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا يكون
والقسمان باطلان اما الاول فلانها لو كانت متحيزة فاما ان يكون تحيزها بالاستقلال او على سبيل التبعية فان كان بالاستقلال
كانت الجسمية حالة لها لانها ايضا متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لا يكون احدهما اولى
بالمحلية من العكس وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم تحتج الى محل كانت الجسمية
غنية عن المحل لانهما مثلان وان كانت الهيولى متحيزة تبعا لتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون
الامر بالعكس لجاز كون الجسم حالا في العرض والطعم او غيرهما وان كان حصولها في الحيز تبعا لحصول الجسم فيه واذا كانت
صفة الجسمية استقلال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم تكن حاصلة في الحيز لا بالاستقلال ولا بالتبعية

الجسمية ممتنعة بالحيز استحال ان يكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان
يحصل فيما لا اختصاص له بالحيز والجهة ولا طبيعة ان مقال الاجسام بابرها حالة في ذات الباري تعالى وان لم يكن له
اختصاص بجهة بالذات او بالتبعية والجواب انا لا نسلم ان الهيولى لو كانت متحيزة بالاستقلال لكانت الجسمية
مثلا لها فان الاتفاق في بعض اللوازم لا يوجب الاتفاق في الماهية فاعدو اللازم المذكورة غير لازمة اصلا
لكن لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وتحيزها بشرط حلولها والمنعان واردان
على القسمين من حيث البحث الا ان القسم الاول لا كلام فيه بالا في نفس الامر اقتصر الشارح على المنع الثاني
وقال المحقق فيه مشتمل على اقسام منحصرة فان المتحيز على هذه الاقسام اما ان يكون تحيزه بالاستقلال واما ان يكون تحيزه بالتبع اما
على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية
كون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها كما هو الواقع قال وهم وتنبيه ولعلك تقول تقرير الوهم ان الدلالة المذكورة
على وجود الهيولى انما تتم فيما تقبل الانفصال الانفكاكي وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك
كالفلك وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجها في بعض الصور الى المادة
فلكن محتاجا في جميع الصور لما بيناه من ان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية
لا يختلف الا بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجات دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون ذلك لان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك
لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى
انضافت اليها تلك الطبيعة التي اذا اشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا
محصلا فلم يتنوع ان يكون خطا او سطحا اذ ليس المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى الخطية نفسها هي المقدارية
المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء استقر وجسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدارا فقط
محتاجا الى فصول حتى توجد وانما يتقرر بان خطا او سطحا بذاته ما ذكره في الشفاء ويظهر منه ان قوله يختلف بالخارجات دون
الفصول بيان لنوعية الامتداد قال ايقاظ لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما ان يكون ما به
موجودا في الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة وان وجدنا به الاختلاف في الخارج
ان يكون عين الجسمية في الخارج او لا يكون فان لم يكن عين الجسمية لم يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به الاختلاف
موجودا آخر فالموجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا جزءا والجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا

في كل متعددة والترجيح بالضرورة، وان كان لابد الاختلاف بين الجنسية في الخارج فالجنسية لا تحصل في الخارج الا بانضمام
الاختلاف كالفصل لا يتقرر في الخارج الا بالفصل ضمن واذا ثبت هذا فنقول يجب ان الجنسية طبيعة نوعية لكن لا نسلم وجوب
تساوي افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج
اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة
الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات لا لانا نقول من المعلوم بالضرورة
ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذه
لم تكن لهذه مدخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة الى المادة لا مرضها الا لذاتها قال قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة
المادة لذاتها فالحاجة الى بيان نوعيتها فان الطبيعة اذا اقتضت شيئا من حيث هي هي فذلك الشيء لابد ان يكون مقتضى جميع جزئياتها
سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول ما علم الا ان الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تشخصها وانما
احتياجها الى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الانتفاء وانما نعلم لو علم ان الجسمية طبيعة نوعية فانها لو كانت واحدة
بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة لتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفق في افرادها فاختلافها اذا كانت طبيعة جنسية فانها تكون
مع ذوات مختلفة الحقائق فالممكن ان اقتضائها اللوازم من جهة الفصول وان لم تكن اقتضائها من جهة التشخصات [illegible]
المحقق في هذا المقام قال الشارح [illegible] الشيخ على زوال الوهم بان نذكر ان الطبيعة الامتدادية الجسمانية هوية اتصالية [illegible]
مع [illegible] الانفصال عليها [illegible] وان نذكر ان كل جسم محيط وسط طرفيه عن ان [illegible] فيكون واجب القبول للانفصال
ولو في الوهم فلابد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه ليست الا لكون الجسمية هوية اتصالية [illegible]
[illegible] الانفصال لها والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة في ان بعضها كذلك وبعضها غير [illegible]
نقول [illegible] هذا الذكر [illegible] فهو شرح لا يطابق المتن [illegible]
[illegible] البرهان وكلام الشيخ شيء آخر قد عرفته [illegible] الاتصال لا يبقى مع الانفصال [illegible]
[illegible] في الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى في الوهم وهو غير مطلوب والمطلوب
وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمنا لكن الاحتياج الى المادة انما كان لمعنى الجسمية فقط فالحاجة الى بيان انها [illegible]
فاشتمل الكلام على استدراك عظيم واما قوله فقد بينا ان الطبيعة تكون [illegible] الاعتبارات فهو اشارة الى ما ذكر في المنطق
من ان الطبيعة تارة تؤخذ بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط تكون [illegible]
غير محصلة وهي الجنس ومحصلة وهي النوع والطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسميات ولا شيء من المادة محمولة

وليست جنسا له ثم لو تعقل ما يضاف اليها محصلا لها فحينئذ ان تكون نوعية محصلة وان قلت لا نسلم انها تحصل نفسها
ولم لا يجوز ان يكون تحصلها بانضمام اليها من الصور النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية انما تحصل وتتقرر
بصورة فلكية او عنصرية فنقول اما ان الجسمية تتحصل بنفسها فقد بيناه واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمية والجسم
لان الجسمية في الخارج موجودة والمادة موجودة وآخر قد حصل منهما لا محالة موجود ثالث هو الجسم فالجسمية وان كانت متقررة
في ذاتها متمايزة في الخارج عن جميع ما يضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتا محصلا الا اذا كان
فلكيا او عنصريا فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم كان سائلا يقول الكلام قد تم منه قوله لانها طبيعة نوعية [illegible]
في قوله تختلف بالخارجات دون الفصول مع ان الطبائع النوعية لا تكون الا كذلك اجاب بان مراده تخصيص الطبيعة الجنسية
فانه قابل الاشتراك طبيعة واحدة نوعية فيشتبه مقتضاها لكن الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يشتبه
مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بين الطبيعة النوعية فانها لم تختلف الا بالخارجات فهي اذا
شيئا اقتضته مع جميع الخارجات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا تقتضي شيئا من حيث انها غير محصلة وانما تقتضي شيئا اذا
تحصلت بفصل فلا تقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشيء لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في
الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فمسلم لكنه لا يمكن ان تقتضي شيئا في الخارج و
في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشيء اذا كان ذاتيا للاعم والاخص كان للاعم اولا وبالذات و[illegible]
ثانيا وبالعرض كالتحيز اذا ثبت للجسم والانسان فان المقتضي للتحيز هو الجسم [illegible] ان الطبيعة الجنسية يمكن ان تقتضي شيئا
على ان الفرق ليس جليا على [illegible] اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه قال الامام لا نسلم ان الطبيعة الامتدادية
نوعية وذلك لانا لا نعلم منها الا انها امر قابل للابعاد ولكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون [illegible]
حقائق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمناه لكن لا نسلم
محتاجة الى المادة في شيء من الصور فان اثبات البرهان ليس الا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي
وجوب حلولها في المادة ومن ثمة فيجوز ان لا تحل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة في بعض ثم اعترض
بالحجة فانها طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول
فلانا وان فرضنا ان الطبيعة الامتدادية لم نعرف حقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصالية يمكن ان يرد عليها الانفصال [illegible]
ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة [illegible] وهذا تخرج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان الوجود
ليس طبيعة نوعية والكلام فيها والفرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضائها شيئا في بعض وان [illegible]

خلاف النوعية اورد اشكالا اشكو كما ان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع متمايزة عن فصول ماهية وجود
فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في اللوازم وهذا اتفاق من ارباب الكليات فان الجنس والنوع والفصل
متحدة في الجعل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متماثلة مختلفة في اللوازم **قال وهم وتنبيه** ان ذلك القول
الطبيعي ان يقدم ... المنع على المنع المتقدم فنقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نسلم ان جسما
من الاجسام المفردة قابل الانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك هو الجسم المركب وليس يلزم
ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام
لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول والقياس الى جميع الاجسام خلاف المنع الثاني كان اشكل ...
التعليم ... فلهذا ... السؤال مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان مبادي الاجسام اجسام صغار لا تقبل الانفكاك
وان كانت قابلة للانقسام الوهمي تحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى الافتراق فتنعدم وقال ابو البركات ...
القول في الارض بناء على ان التراب المسحوق غاية السحق اذا نثر ظهر اجزاء صغار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة
الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنينية ما في الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الاخر
فلو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتهما فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الجزء
الاخر لان الاجزاء بأسرها متشاركة في الطبيعة وان كان لغيرهما امكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا فرق بين الاجزاء
الوهمية والاجزاء الخارجة في امكان الانفكاك واما انه لا فرق بينهما في امكان الاتصال فلا دخل له في الجواب ...
توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الاجزاء في الطبيعة مع كون كل منها ... **قال** ... ان
يكون في العالم جزء من مبادي الاجسام بأسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام يمكن الانفكاك ...
في اثبات المادة **اقول** الوجه هذا فهو كلام غير ما ذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام ...
في الجسمية وهذا الجسم منفك عن ذلك الجسم فلابد ان يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها
لان حكم الامثال واحد نعم ربما امتنع الانفكاك لمانع خارج عن الطبيعة الامتدادية لازم كالصورة النوعية للفلك
او زايل كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام كذلك امتنع من قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة
لم يمتنع من قبوله لكن ذلك لا يضر المطلوب فقوله خارج عن طبيعة الامتداد او دليل المنع على ان جعل الاجزاء متشاركة
في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد ... شيء اذ ابنى الكلام على تشابه طبايع الاجزاء ...
للسؤال الفلك والعنصر فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك عن بعض فيكون اقسامها غير ... امكان الانفكاك

متشاركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك منفك عن العنصر فيمكن انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم المقدار
اما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه يتوجه السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا ان
كل جسم فرض من شانه ان يميز له عند الوهم جزء من جزء حتى يحكم ان هذا جزء الجسم غير ذلك وهو حكم صحيح لان الاحكام الكاذبة
الوهمية ... في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الاخر فالجسم لا ...
جسمية امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة
فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب قال الامام لا نسلم ان الاجسام متساوية في الجسمية على ما قررناه ...
فغايته ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز
ان يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك وان شارك الاجزاء في الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم اذا
انفصل انعدم الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلا زالت الجسميتان وحدثت جسمية اخرى
فقد صح الاتصال على نصفي الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين وامتنع على نصفي الجسم فاذا الامتناع
عن الطبيعة المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك هنا ايضا والجواب ظاهر والنظر في القسمة ان الماهية
لا تتناول الجزئي الحقيقي اذ الماهية مشتقة من ما هو وهي التي يقال في جواب ما هو والمقول في جواب ما هو لا يكون الا كليا ...
على الماهية الامر والشيء لكان القسم صحيحا الا انه خلاف التعارف ... والتكاثف يطلقان في المشهور على انضمام الاجزاء
وانتشارها ... على ان يعظم حجم الجسم من غير ان يدخل فيه ... او يصغر من غير ان ينفصل شيء منه ... وبيان امكان التخلخل ...
انه ثبت ان الجسم هيولى والهيولى لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز ان يكون الهيولى
في وقت متقدرة بمقدار اصغر وفي اخر بمقدار اكبر ... ترى انه اذا مص القارورة ... وتخلخل الهواء الذي ...
وزاد في مقداره لامتناع الخلاء **قال** هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد ... مباحث خمسة الاول ان تناهي
الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما تبين من ان العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة
وتناهي الابعاد عارض يعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنه من العلم الطبيعي الثاني ان اثبات محدد الجهات
موقوف على تناهي الابعاد لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود ... فلا يكون المحدد موجودا الثالث ان اثبات محدد
الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه بحث عن الوجود الا انهم يبحثون عن الاجسام
ان بعضها محدد ... وتحديد الجهات ... لا يتصور الا في الجسم ... في المادة الرابع ان ... امتناع
انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة وعن قريب ما تبين ما هو قول الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة

عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الموجود لا من خواص الاجسام قال الامام كان الشيخ
يتكلم في اثبات الهيولى وسيتكلم بعد في احكام الهيولى والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن
احكام الهيولى واجاب بانه لما بين تركب الجسم من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين ان الصورة لا تنفك
عن المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة فكان البرهان الذي اقيم على امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبنيا على
ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فان الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عن
المادة فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول لما تبين ان كل جسم مشتمل على الهيولى فقد تبين ان صورة
الجسمية لا تنفك عن الهيولى بل هو هذا التحقيق بعين تلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة برهان الهيولى بعبارة
فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكتاب جوابا عن السؤال الاول
ان الطبيعة الجسمية نوعية وهي محتاجة في بعض الصور الى المادة فتكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوابا عن السؤال
الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة
فهذا الكلام صريح في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولى فكيف اراد ان يبينه بعد ذلك وقوله اذ كان المراد ذلك فما
حاجة الى بيان لزوم الشكل اذ لم يكف في ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصرا في حد معين وانحصاره في حد
معين لا يكون الا لانقطاعه وانفصاله والانفصال انما هو من قبل المادة والعجب العجيب ان المقدمات التي بها يثبت
تستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة ولو كفى بيان ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والاطناب
الكلام بالكلية والوجه المعتبر بمساق النظر الصحيح ان نقول لما ثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك
انها تشترك في عوارض اراد ان يبين ان بعضها انما يعرض لها بشركة من المادة كالتناهي والشكل والمقدار وان بعضها انما
من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز لكن لما لم يتضح ان التناهي والشكل يعرض الاجسام لم يتبين انه عرض بشركة
فلهذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة اراد ان يبين العوارض اللازمة لها لتزداد
النفس ثقة بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل آخر بعد تلك الفصول ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى
عن الصورة كما سيرد عليك شيئا فشيئا **قوله** وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى انه
لو لم تتناه الابعاد وكانت في سالف الزمان ان قال قوم لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لامكن ان يخرج من نقطة واحدة
امتدادان متقاطعان عليها غير متناهيين لكنهما كلما امتدا ازداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية لزم ان البعد بينهما
الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال **واعترض** الشيخ عليه في الشفاء بانا نعلم

يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه غاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك زيادة
الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه لا بد ان يكون
متناهيا وهذا كالعدد فقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على حد
اخرى متناه الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد بيان انه لا بد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين المتقاطعين متقابلين بالتسلسل
بينها فقط كونها وتر الزاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخطين في زيادة البعد الى غير النهاية تكون الزيادات على ذلك
البعد موجودة بغير نهاية ولنفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد ففي موجودة فيما فوقه
فيلزم ان يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائدا على البعد الاول بما لا نهاية له
فيكون غير متناه فيلزم الخلف **واقول** الشيخ انكر ذلك فيد ساقطا فان اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية
لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد آخر الا بقدر واحد متناه وايضا انا
ان ثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا ثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية
او متناقصة لانها زيادات مقدارية كلما تزداد او تزيد المقدار فلو ازدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالضرورة
وان لم يثبت لم يتبين الخلف سواء تساوت الزيادات او تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات **ويمكن** ان يحمل
كلام الشيخ على ما اراد وعليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون
وترا للزاوية التقاطع ثم فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا اخر متزايدة بذلك القدر وكلما امتد الخطان يزيد البعد
لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعدية واي الى غير النهاية فان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على البعد الاصلي
نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد الزيادات كلما يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض الزيادات
متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصلي
وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد ولما كان تزايد عدد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد
الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد ولما نسبة غير المتناهي الى المتناهي
وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصلي كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصلي وهي غير متناهية فاذا كانت
الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا تكون محفوظة ومنهم من فرض تزايد الانفراج
بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية فيلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين
ظاهرا ثم سأل نفسه ان المحال انما يلزم من فرض لا تناهي الابعاد مع فرض التساوقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة

الغير متناهي فمن الجائز استحالة الساقين على ذلك الوجه ويجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فالساقين
الساقين المذكورين ظاهر فانه اذا قسمنا جسماً ستة اقسام متساوية واخرج الخطوط الى غير النهاية انقسم
سمت العالم بستة الاقسام وكل خطين منها هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتها قائمة فانه اذا فرضنا ابتعادا في
موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة فيكون متساوي
الاضلاع فنقطع ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر امتداد الخطين فاما ان يكون متناهيا بجميع الستة متناه او كلها غير
متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين واقول لا حاجة الى فرض الجسم المسدس بل كل نقطة نفرض يمكن ان يخرج منها
ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم سمت العالم
الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ اوثق واشمل لانه يكفي فيها ان يتزايد الابعاد على نسبة زيادة واحدة
ولا يحتاج الى انها تتزايد على سبيل زيادة الامتداد ونحوه اذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح اما قوله والثانية انه يجوز ان
يتزايد الابعاد متزايدة بقدر واحد واعلم ان التزايد اما على سبيل التساوي او على سبيل التناقص او على سبيل التزايد والتزايد
على سبيل التناقص فتوضيح ما عدا هذا تقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين كانت الزيادات الابعاد المفروضة بينهما غير متناهية
وهي موجودة على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير
غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البعد
المشتمل عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر وجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف الباقي وزيد على
الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم نصف نصف النصف وزيد على البعد الثاني فيصير بعدا ثالثا وهكذا الى ان ينتصف الباقي
الى غير النهاية لان الخط قابل للانقسام الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل
انقص من شبر واما اذا كان التزايد على سبيل التساوي فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر عليه لان المثل موجود في الزائد فلو
علم ان المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزائد بطريق الاولى فلما كان حال الزائد معلوما من المثل عول على
اعتبار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو امكن
خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار
يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين
وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم نفرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من ان وجود البعد المشتمل على الزيادات

والغير المتناهية لم يتبين انه اذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما تتحقق اذا كانت الزيادات
متساوية ومعلوم النسبة وان افاد المطلوب ايضا الا انه لا يحصل المطلوب بمجرد المثل فاحتيج الى فرض ذلك
ان يقال اما قوله واية زيادات اخذت فالامام زعم انه قضية موضوعها اية زيادات اخذت ومحمولها ممكن ان يكون
هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الحاصلة الغير المتناهية لابد ان يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها ويتبين فيه
القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها كل واحدة من الزيادات يمكن ان
يشتمل عليها بعد واحد وهي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة توجد فانما مع المزيد عليه قد توجد في واحد
مع مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ساقا لها ثم لا يبقى لقوله واية معنى على
التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الحاصلة واما الشارح فقد ذهب الى ان اية زيادات تكون عطفا على كل زيادة توجد
وعلى هذا يكون المعنى ان كل زيادة توجد وكل مجموع زيادات اي مجموع كان في بعد واحد اما ان كل زيادة فلان فرض فيه
مع المزيد عليه في بعد فظاهر واما ان كل مجموع زيادات فهو في بعد فلانه اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد فلابد ان
يكون مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد
مشتمل على جميع الزيادات الحاصلة الغير المتناهية وهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك لكن هذا التوجيه
التعليل بالدوام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لان حشوا زائدا لا معلل للكلام والا لان فائدة ويمكن ان يقال
الواو في واية زيادات تصحيف والاصل كان فاية فهو متعلق لان وحاصل كلامه انه لابد من بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير
المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد الا انه زاد تقسيمين
الاول منهما مستدرك اذ يكفي ان يقال ان لم يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر ولا يوجد اذ وجب التقسيم
التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المفروض عدم بعد كذلك فاما
ان يكون محصورا بين حاصرين فالمقدم الاول او لا فيلزم محال آخر وهو لا ينتج الملازمة بين عدم البعد واعظم
الابعاد والمطلوب وذلك لو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال اما ان لا يكون هناك بعد يشتمل على جميع الزيادات
الغير المتناهية او يكون وهما محالان اما الاول فلانه لو لم يكن بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع
الزيادات الغير المتناهية في بعد واذا لم يكن جميع الزيادات في بعد لم يكن بعض الزيادات في بعد فيكون هناك بعد
زيادة في بعد آخر فهو اخر الابعاد ومع سقوط الامتداد ان عنده فقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف واما الثاني فلانه
يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واليه اشار بقوله فيمكن ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين

وهو ممنوع ان قال لا نسلم انه اذا كان كل واحدة من الزيادات في بعد يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد
لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي فان قلت لو لم يكن كل الزيادات في بعد لا يكون البعض
في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد فنقول لا نسلم انه اذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد
بل اللازم ان المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية كما يقال اذا لم يكن جميع الزيادات
فاما ان لا يكون شيء منها في بعد او يكون بعضها في بعد وبعضها لا وايا ما كان صدق السالبة الجزئية لانا نقول لا نسلم
لجواز سلب الشيء عن المجموع واثباته لكل واحد من الآحاد كالانسان يشبعه هذا الرغيف ويشبعه هذا الرغيف والكل
ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في بعد بكون كل واحد من الزيادات في بعد
ليرد المنع بل علله بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد فلو وجد مجموع الزيادات الغير المتناهية وجب ان يكون في بعد لانه
مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد المجموع المتناهي فمسلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم
ان مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل مجموع
في بعد والغرض القضية وكيف يسلم الكلية من يمنع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة لكفت في اثبات المطلوب فلم يكن الى كل
زيادة في بعد ولا الى قوله ولا فيكون امكان وقوع الابعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلا والت اذا علمت تبين
الملازمة اي بين عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابعاد وان جنسها فاتصل بين الاعاظم وهو انه لو لم يوجد بعد يشتمل على جميع
الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر والا يكون زيادة في بعد آخر والا كان كل زيادة بعد في آخر فيكون
جميع الزيادات في بعد وهو محال فالمنع وارد وكذا ما ذكرنا من انه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات
لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد ولا يكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير تسليمه
لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان توجيه الكلام من الابتداء ان يقال
لو لم يكن الابعاد متناهية لجاز ان يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما متزايدا
الى ان يكون تزايد الابعاد بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيلزم كون الزيادات
المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلابد ان يوجد بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه لو لم
يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن في زيادات الابعاد الغير
المتناهية زيادة بعد غير متناه فكل زيادة بعد فرضت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون
نسبة زيادة كل بعد الى آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات

نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهيا وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا
كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة وينعكس بعكس النقيض الى انه لو لم يكن في الابعاد بعد
غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد وهو منقطع الامتداد
ولا كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد وتعين وجود بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون غير متناه محصورا
بين حاصرين وانه ممتنع فان قلت اذا ثبت تناهي الزيادات وآخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين فخلاف المفروض فلا
حاجة الى ما بعده من المقدمات فنقول لم يقتصر الشيخ على ذلك بل لزم منها ثانيا فان قلت المحال لازم من المجموع ومن
الجائز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من احاده فلا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة
ان المحال ونحاه الا من فرض عدم تناهي الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة المفروضة
بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال فالملزوم مثله وقد تبين مما قررناه ان تصوير البرهان
لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية
فيكون اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات الفصل وان يكون كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك
امكان زيادات على اول تفاوت مفروض ابتداء اشارة وهذا الى هذه وان قوله ولان كل زيادة توجد الى آخره كاف في تحصيل وجود
بعد يشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرحت به التعليل عبارة الشفاء وان
قوله فيكون امكان وجود يشتمل على بعد وهو اي لا يمكن الا وجود بعد يشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في
الاثبات قال وان كان لازما وان قوله ويصير البعد بين الامتدادين بعدا واحدا في التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع ابعاد
هذه ليس الى ايجاد امكان فان قلت هذه الحجة مبنية على وجود بعد آخر الابعاد ولا انها تتوقف على وجود بعد يشتمل على
جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود آخر
الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فانه يكون الحكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب قلت
ان تناهي الامتدادين انما يلزم منه عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين لما امكن ان يكون بعد يشتمل على جميع الزيادات
او لا يكون مما يا ما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هف قال الشارح اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات
ان لا يكون جميع الزيادات مشتملا عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليه لان السلب الجزئي نقيض الايجاب
الكلي لا نقيض ايجاب الكل خلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات
غير موجود في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على تناهي ما بين الجهتين

[illegible]

الطول والعرض اما امتناع اللاتناهي من جهة واحدة فلانه لا يرد عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن
توجه خطين يخرجان من نقطة واحدة ويخرجان متباعدا الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على تناهي
في العرض وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل حيث احاطة الحد الواحد او الحدود
وذلك متوقف على تناهي الامتداد الجسماني في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة ببعض براهين
التناهي اما برهان المسامتة فهو انا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه موازيا لخط غير متناه وتحرك الكرة حتى صار القطر
من الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه محال اذ الخط الغير المتناهي
بيان الشرطية فلان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استثناء التالي فلانا لو فرضنا ان كل نقطة
تفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بزاوية حادة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير
النهاية والمسامتة بزاوية اصغر منها قبل المسامتة بكل الزاوية وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والا
ان المسامتة مع اي نقطة تفرض تكون بحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة تكون مع نقطة اخرى فوقها
فاذا فرض اي نقطة المسامتة لا تكون اول نقطة المسامتة هف ونحن نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطرا لكرة متناهية مسامتا
لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو باطل لان
الملازمة ان المسامتة كانت ولا بقيت فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر
نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون لها بعد من سموت المسامتة وكل
سمت مسامتة بعده ومن سمت الموازاة زاوية وحركة فقطع القطر تلك الزاوية والمسامتة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون
بعد المسامتة بها فاذا فرضناه آخر نقطة المسامتة لا يكون آخر نقطة المسامتة وهو محال واذا كان كذلك البرهان برهان المسامتة
هذا برهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة
لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة او آخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر
لا تكون بزاوية وحركة منقسمتين فكل نقطة تفرض اول نقطة المسامتة او آخرها لم يكن اولها وآخرها الثاني ان هذه الدلالة
تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو مستلزم لعدم تناهي الابعاد فانا اذا فرضنا الطول الابعاد
تقدر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة حدث زاوية فلو فرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف
العالم يكون المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت
هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث انا لا نسلم ان المسامتة

ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك
لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل فالشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل كما
كما لا يمتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف الزاوية
قبل الحركة بكلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال الجواب
عن الاول ان اللزوم بنقض التالي لا يبطل الملازمة فان لا تناهي الابعاد محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو
كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي
او لا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا التقدير لا اعتراض بالكلية وعن الاخير بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية
الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها على طاقة من العقل كسائر الهندسيات فليس انه على الزاوية لا بد للمسامتة الحادثة من اول النقطة
في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط الغير المتناهي الا وفيه خلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان نفرض خطا غير
متناه من احد الطرفين دون الآخر وفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين احدهما
زايد على الآخر بذراع فاذا طابقنا الذراع الاول من الخط الزايد الذراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا
فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص او لا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع ساوى
الجزء الكل وان لا فانقطعت جنبتا ما في جانب التناهي ووقوع بفرض التطبيق فيه واما في الجانب الآخر فينتهي الناقص
بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وانه محال وان فرض
الخط غير متناه من الطرفين نقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين ونسوق الكلام في كل منهما ويمكن ان
يتصور على اي خط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما فتقطع فيحصل خطان غير متناهيين زيد احدهما على الآخر
بما بين المقطعين ويتبين تناهيهما بالتطبيق قال الشارح قد بان لك ان الامتداد الجسماني تقريبه على خلاف ما
الشرح ان الامتداد الجسماني ملزوم الشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان
الشكل على ما عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد او حدود وانما احاط به حد واحد كالدائرة فانها انما يحيط بها الا خط
واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود كالمثلث فقد احاط به خطوط ثلثة وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم
ما لم يتعين فيه غير متعين والحق ان الماهية انما يتم بذكر الجنس والفصل وايضا ما احاط به حد او حدود قد يعد
المقدار والجسم الطبيعي كذا والحق ان الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات اي الكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة
شيء يحيط به حد او حدود واعرض تلك الهيئة من جهة احاطة الحد او الحدود به وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض

وهو حاصل الكيفيات العارضة للاجسام فانها هيئات لما احاط به حد او حدود ولكن واحد منها من تلك الجهة ل
من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون متشكلا وفي قوله بين لزوم الشكل توسط التناهي اشارة
الى دقيقة وهي ان الشكل متاخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد او الحدود
متاخر لا محالة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى لها الا نهاية الجسم واما بيان الثاني فهو ان لزوم الشكل
اما ان يكون لمحل او لما يكتنفه ويدخل فيه او لا يكون له دخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولواحقها لكان الشكل
لازما له لانه لو صح لكون لزوم الشكل لنفس الامتداد او لغيره ليكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليها وهذه هي العبارة التي
حفظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها
او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان المقتضي للشكل نفس الجسمية لزم تساوي
الاجسام باسرها في الشكل والمقدار وتساوي شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية والتساوي
في العلة يوجب التساوي كما في المعلول والثاني محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازما والحال الذي يقتضيه
نفس الجسمية لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان يمكن الزوال استحال ان يكون علة
للشكل لزواله **وفيه نظر** لانه لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية
بغيرها فان كان لغيرها فلا يخلو اما ان يكون لازما لها او لا والكل باطل ثم ان الحال الذي يقتضيه نفس الجسمية بناء على انها
طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال في الجسمية طبيعة نوعية وان كان لازما لها **ولئن سلمت** او كان الحال لازما لها
يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتض للشكل فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحال **فنقول** الحال لما لزم وكان
الجسمية مقتضية للشكل بذاتها اما ان اقتضته بواسطة شيء آخر فلا يلزم شيء ولئن سلمناه لكن الكلام في الشكل
المعين كالكرى وهو غير ممتنع الزوال فعقد بان هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا براجع الى القسم الاول فلو كان
مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ثلثة لان لزوم الشكل للجسمية اما من حيث الانفراد
عن المادة او لا بل من حيث المقارنة بالمادة والاول اما لنفس الجسمية او لغيرها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث
الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا تنحصر في الانفراد والمقارنة
فالقول المطابق ما قدمناه **قوله** هذا اول الاقسام **اقول** قد تبين ان لزوم الشكل اما لنفس الجسمية او لما يقابل
لمقابل معقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد قرره الشيخ اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهي منفردة
عن المادة وما يكتنفه من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطراق والانحناء

والتخين وغيرها وانما عدل الشارح عن هذا الوجه تنبيها على فساد ما توجه الامام من معارضة الجسمية بعوارض المادية و
ان الجسمية لو اقتضت الشكل فانما حيث لا يكون لها مادة ولو اقتضاه حال ثبوتها ذلك الاقتضاء لزم فيه امور منها
اللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين ماءين فزال
مقدارهما الى مقدار او بالفصل كما اذا فرق ماء الى ماءين فزال مقداره الى مقدارين او بالتخلخل حتى يصير المقدار
الصغير كبيرا او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا والكيفيات المقتضية لشيء من ذلك كالحرارة تقتضي التخلخل
والبرودة تقتضي التكاثف وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادة من غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت
المقادير والمقدار فلا يقدح **لا يقال** المقصود من انه ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل الا في ثبوت المقدار فلا يلزم ثبوت
لانا نقول اذا لم يكن للمادة مدخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون لها مدخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار
ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا شك في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات
المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في تلك الامور بل في انفعال المادة ممنوع لا بد له من برهان والاولى ان يقال ان
الفصل والوصل هو الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها من بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني
مع تبيين الحصر ان اختلاف المقدار انما يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها من بعض اذ في الجسم الواحد
وهو اما يكون متوازيا ومتقاربا متصلة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمعة ولا شك ان توارد المقادير يمكن
بالانفعال **فان قلت** تعدد الاجسام ليس الا بسبب انفصال بعضها من بعض فما وجه ذكر الوصل **فنقول** الانفصال الذي هي
المادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شانها الاتصال
فان قلت ربما لم يكن من شان الاجسام المتعددة ان يتصل جميعها واحدا كما في العنصر والفلك **فنقول** ذلك بحسب طبيعة الجسمية
والحاصل انه يرد في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان في الجسم قوة الانفعال ولا يجوز ان يكون
امرا واحدا منفعلا وفاعلا فالجسم امران يفعل باحدهما وينفعل بالآخر فالذي عرض الانفعالية هي المادة والفعلية هي الصورة وان
المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفعال فغير تام اذ من الجائز ان يكون ما به ينفعل
واحد من الجهتين ان هو منقوض بالنفس فانها تنفعل عن العقليات وتفعل في الطبيعيات بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادة ثم
الثاني تساوي الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي اي الشكلات لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع لكن الاشكال
لا تختلف اذا اختلفت المقادير واختلاف المقادير انما هو بالانفصال او بالانفعال وكل منهما متوقف على المادة **فان قلت** الشكلات
هيئات احاطة الحد الواحد او الحدود والمقادير هي الاشكال وهيئات التناهي ايضا الاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا

بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل جزء عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجوه المعروض
او معناه انقلاب الجسم بشكل قال لا اقول ان اريد لزوم الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الاشتداد والدليل على الملازمة
الدليل الاعم من الشكل المعين لا يلزم الاشتداد وان اريد مطلق الشكل فلا نسلم انه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال
الجائز ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الاشتداد ومطلق الشكل ويتوقف اختلاف الاشكال على المادة واقول لا يثبت
الاشتداد ولزوم الشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين لا بد ان يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة
من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة ويتوقف اختلافها على المادة
او القوة وبه انما هو ... ان الشكل المعين يمكن ان ما كان احد الاشكال المعينة لا فاقا لاطلاقه اسم اللازم اللازم الاشتداد
ان تشابه الكل والجزء من الاشتداد او في القوة لزم ان يعني ان الكل والجزء المتقين مشتركان فيها بل يعني ان الكل والجزء
المقدارين كذلك فانه لو صدر ان يكون الجسم كل جزء يلزم تساويهما في المقدار ونحو ابعد حتى لو فرض فرق قليل من الاشتداد او ...
الكل كثير منه والمطلوب نفي الكلية والجزئية بل لازمها وهو تساويهما في القوة لزم وانما ... اللازم نفي الكلية والجزئية
... لو كان المراد تشابه الكل والجزء المتقين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم
الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس لازم ثالث وان الشيخ سيصرح في جواب النقض بان الاشتداد ...
الثوة من المادة لم يصر كلا وجزءا او ذكر هذه اللوازم الثلثة بكلمة ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيها على
في نفس الامر وانما ... يحسن ان يقول انه ولانه على بطلان اللازمين الآخرين لان من الجائز ان يقتضي الجسمية شكل الكرة
ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذا الاقتضاء وان تشابه شكل الكل والجزء لان شكل الفلك وشكل الفلك وشكل
القطرة كشكل البحر في الاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان
بعض الاجسام مقدارا ذراع وبعضها ذراعين اختلفت الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمرتب على ذلك
ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والفاصل
ان الشكل لو كان للازم لذات الاشتداد ومن غير مشاركة المادة لما تغايرت الاجسام في المقدار لان تغايرها فيه ...
المادة فاللازم شيء واحد بالحقيقة ويلزمه تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكلية والجزئية فالشيخ عبر عنه بلوازم
الثلثة لا يمنع ورتما نطلق ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المقصود ان لزوم الشكل ليس الا
المادة وذلك لا يتاتى مرتبة تغايرها من وجه آخر على المادة واقول ثالثا ومن ان اللازم ما ذكر ليس هو تشابه
المقادير والاشكال بل وحدتها حتى يلزم انه لا يوجد الا جسم واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص

فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا او طالت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشاركة المادة
ولا الاختلاف الشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله والفاضل الشارح قال الامام لو لزم الشكل للامتداد
متنوعا بنفسه عن المادة لزم منه محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الامتداد لانها متساوية في طبيعة
الامتداد وثانيها على انها نوعية فلو كان المقتضي للمقادير نفس الامتداد يلزم استواءها في المقادير واقول الجواب
بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية لمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم
فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة المعلول موقوفا على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة تسخين الجسم وصلاة
مع على طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقدار من فاعل آخر وجوابه ان الغرض عدم مدخل
المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدمه لتعلقها في ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فلزم تساوي
الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء الاجسام في الاشكال لاستواها في العلة واقول بانه ان اريد الاستواء
في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة بسائطها
باقية فيها والصورة النوعية التي لكل جسم بسيط تقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون
الجسمية هي العلة للشكل والاجسام مشتركة في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل وان اريد الاستواء
في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء وثالثها
الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكري لكنها مختلفة المقادير فهو غير مقتضية لشكل الكرة بمقدار
واحد معين قوله الاختلاف غير راجع في الشكل حينئذ المقدار وهو الثاني ام الاول ولا كلام فيه واقول الآن
ان نختار ان المراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان الة الشكل واحدة في جميع الاجسام والمانع
مختلف قال ما فرض مانعا انما ان يعطي اختلاف الشكل او لا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع وان افاد اختلاف
الشكل فهو مادي وقد تقضيها عن اقتضاء الجسمية وهذا كان المانع عن حصول شكل الكرة للمركب هو التركيب
من العوارض المادية والية اشار بقوله لتوهم الامتداد الجسماني مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب
ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك
ضرورة ان بعض الاشكال مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل
الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل ومن منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اورد على الشق الاول
من الاستفسار والترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلاف مقاديرها

يلزم التخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالحال اللازم في هذا القسم ليس سوى المتعددة
اي امرا واحدا في الحقيقة واليه الاشارة بقوله على ان كل واحد منها لها براسه ان يتشابه تساوي الكل والجزء
من الجسم لان جزء الجسم مساو للكل في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في
الشكل **هذا اعتراض** بان الجسم البسيط ما كان في نفسه شيئا واحدا ولا اجزاء له الا باحد اسباب قسمة الانفصال او اختلاف
الاعراض او الوهم فالزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير
صحيح لانه ما لم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل الكل والجزء وان كان في الجسم الذي
فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء من غيره فتساوي شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كالبحر وان
لم ينفصل بل كان الانقسام بسبب اختلاف العرض او الوهم فحصول الجزء متاخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان
يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا متصلا به وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء
جسميته ذلك الجزء لذلك الشكل **وجوابه** ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل اقتضاء الكلية والجزئية
لا يستلزم عدم تعقلهما فيجوز ان اللازم في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب وكيف لا والانقسام والكلية والجزئية
من عوارض المادة وتقدم وبان اقتضاء الجسمية شيئا واليه اومى بقوله لتوهم الامتداد او مقارنا لقبول الانقسام
والكلية والجزئية منفعلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم اعترض في الاعتراض على كل واحد من
العلاوة اي العوارض اللاحقة له شيء وهو انه لم يعترض على اللازم الاول بيان الاختلاف لم يمكن ان يعم
الفرض على التحرير فان حاصل احد الاخيرين تجويز اشتراك العلة مع عدم اشتراك المعلول بسبب المانع وهو وارد على
الاول ايضا **قوله** ولو لزم ذلك بسبب فاعل لما ابطل القسم الاول وهو ان يكون اللزوم لذات الجسمية تعرض في
الثاني وهو ان يكون اللزوم لفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسماني بسبب انفعال من غير مشاركة المادة لكان
الامتداد الجسماني قابلا للاشكال من غير تجرد عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون في نفسه قابلا للفصل والوصل
غير هيولاه لانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة لو انعطف وتعدد واختلاف الامتدادات وتعددها لا يتصور الا
بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد قابلا للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى
محال والحق ان اختلاف الامتداد لا شك انه بسبب انفعالات واردة عليه وورود الانفعال من غير الهيولى محال
قال الامام لا نسلم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال من غير
الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهو قبول الانفصال

او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب الانفصال بعضها عن بعض ضرورة انما
لو كانت متصلة جميعا واحدا لم يختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعال **قوله** واعلم انه الزم المحال
في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل والقابل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد قابلا
للاشكال وفاعلا لها بجرد ذاته من غير مادة وكلاهما محال لان المكونة فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا تختلف في طبيعة الامتداد
اي لا تختلف في الشكل لانها مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة
غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لا تختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي
الجسم الواحد بالانفعال لكن الحال اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة
النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل لكان مستعدا
قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فيه والمحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يمكن الزام المحال من جهة الفاعل
لتعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كالجواب عن سؤالين واردين على التوجيه الذي ذكره احدهما
ان الشكل لو كان لازما من الفاعل كما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية
والاختلاف في المقادير والكلية والجزئية على المادة كما ان الاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات
الا فائدة في التعميم ولكن ان المحال لا يثبت ان الشكل لازم لها فرضه الا ان يكون بمشاركة من المادة ولا يكون والثاني بطلان القول
وهو المطلوب والثاني ان النقض المذكور في الفصل الاتي لا يرد على الدليل لا وجه ان تشابه في الكل والجزء في الشكل لا لازم للمادة
طبيعة الامتداد وفي توقف الاختلاف على المادة واجاب اما عن الاول فبان المحال في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني
من جهة واحدة فهذا التقسيم انما هو من جهة التنبيه على هذه الفائدة واما عن الثاني فبان النقض على جهة الفاعل على جهة القابل اعلم ان المراد
الفصل لو كان لزوم الهيولى الصورة الجسمية يكفي ان المحال لو كانت الجسمية بلا مادة لم تختلف اصلا ولم يحتج الى ما هي الاجاد ولزوم الشكل
والى سائر التقسيمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل بمشاركة من الهيولى تم الاستدلال عليه لانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا
للانفصال والاتصال من غير الهيولى لان الاشكال المختلفة واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفعال فلم يمكن الى التقسيم وما يتبعه
حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل وهي الصورة النوعية بعد لحوق الهيولى على ما هو الظاهر من قصد اللزوم فما ذكره
لا يدل الا على ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية في الجسم
ان يكون مشاركة الهيولى **قوله** وهناك تقول بوجه النقض اي التوجيه ان الدليل الذي ذكرتموه في الامتداد وارد ويلزم
اشياء اخر فان شكل الفلك ملزوم مقتضى طبيعة وجزء الفلك ولو متساويا في الطبيعة والا لكان الفلك مركبا فلو كان التساوي

في التقضي موجب التساوي في التقضي يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فتوى هذا اشارة الى تساوي الاجزاء وكل
الشكل **قوله** في اشياء أنو منبه على ان النقض لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يخالف حكم كله وجزئه كان الطبيعة الاولى
تقتضي التوسط بين الاجرام مع ان اجزاء المنفصلة لا تتوسط وانا فيه الاجزاء المفروض لان البسيط متصل واحد
لا يوجد اجزاء فيه الا انما يوجد جزء [illegible] القوة والفصل [illegible] المركبات الحقيقية والقوة انما العرض [illegible]
المذكورة هنا مقدم وخص العرض بالذكر لانه اتم الاسباب **لا انفصال** الفرض تقسيم سائر الاسباب لانه قال الانفصال ان كان
مؤديا الى الافتراق وهو الفك او ما كان في الخارج فهو اختلاف [illegible] واما بالفرض وقسم الشيء اكثر يكون اتم منه
لا ينفك [illegible] بحسب [illegible] والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضي وان لم يقبل الانفصال يوجد
واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود [illegible] في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة
السؤال **قال قلت** السؤال [illegible] على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار [illegible]
فالحكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام [illegible] في الشكل [illegible] النقض عليه الاجزاء المفروضة في الفلك **فنقول** المراد
بالفرض [illegible] الخارجي لا [illegible] في الوهم [illegible] ان الفرض في الكلية والجزئية [illegible]
جسم جزء في الخارج كان مشاركا للكل في الشكل [illegible] جزء في الخارج [illegible] شكل الفلك [illegible]
فاهم **قوله** فنقول [illegible] الجواب ان الاثر لا يختلف بحسب اختلاف الفاعل [illegible] بحسب اختلاف القابل فاعل الشكل
جزء الفلك وكله وان كان واحدا الا ان مادتي الكل والجزء مختلفتان [illegible] اختلف شكلهما [illegible] والمقتضي للشكل
[illegible] فيه لا في الفاعل ولا في القابل قال الشارح [illegible] الفرق على الاجمال ان [illegible] والشكل في الفلك [illegible]
القابل فهو المادة التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزية لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزية والقابل
ليس الا المادة واما الفاعل فهو الصورة النوعية التي توجب حصول المقدار والشكل وذلك السبب القابلي المادة
[illegible] من تساوي اجزاء الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الاتحاد والمنفرد من المادة
[illegible] للاجزاء فلا يكون حكمه حكم الفلك **قال قلت** لو كانت المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء امتنع ان يكون شكل الجزء
مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك الجزئية مثل الكل [illegible] ان اجزاء الفلك الكل [illegible] الاشكال [illegible]
[illegible] ان تقول لاستحالة ان يكون الجزء كالكل [illegible] استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل **فنقول** [illegible] السؤال
[illegible] على [illegible] ان المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة كون
الجزء كالكل [illegible] جزء وكل في المقدار والشكل **قال قلت** الكلام في الشكل فلا حاجة الى ذكر المقدار **فنقول** [illegible]

شكل الفلك كذلك [illegible] بمقدار [illegible] فان مقداره [illegible] طبيعة كان شكله كذلك [illegible] ان التساوي [illegible]
المقدار ايضا موجب التساوي [illegible] المادة [illegible] السائل قال لزم على ما ذكر من الدليل تساوي اجزاء الفلك وكله في
المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويهما فيهما **قال قلت** المادة وان منعت من تساوي الكل والجزء في [illegible]
والشكل [illegible] مانعة من تساويهما في الشكل **فنقول** المادة وان لم تكن مانعة من تساوي الشكلين [illegible]
التساوي [illegible] اجزاء [illegible] لم يكن شكلها مثل شكل الفلك وهذا القدر كاف في دفع النقض **واما الجواب**
التفصيلي فهو ان الشكل [illegible] الفلك [illegible] لا يمتنع ان يكون القابل [illegible] صورتها الجسمية [illegible]
الاجسام [illegible] صورتها النوعية التي اوجبت لها الجسمية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة [illegible] والشكل [illegible]
الى الصورة النوعية [illegible] اوجب [illegible] الفلك السبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل [illegible]
وجب ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه حاصل بعد حصول صورة الكل [illegible] من الصورة النوعية
بالقوة فيكون [illegible] بطبيعة القوة [illegible] الصورة النوعية والمقدار الذاتي [illegible] على اختلاف [illegible] الطبيعة
نسختان النسخة الاولى ان يكون صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية [illegible] يكون ونظم الكلام ان لا يكون [illegible]
بعد ذلك جزء [illegible] الكل صورة الكل [illegible] بعد حصول صورة الكل [illegible] يمتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل
في المقدار والشكل النسخة الثانية ان يختلف صورة الكل [illegible] لا يكون حتى يرجع الى ذلك [illegible] لا يكون [illegible]
مقدار الكل وشكله [illegible] الكل [illegible] لا يكون [illegible] النسخة الاولى لانها ادل على المراد [illegible]
كان الشارح نسخة مقروءة على الشيخ ولعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء في المقدار
والشكل انما وقع للفلك [illegible] امور عارض ومانع وسبب اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية
واما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة [illegible] الكلية والجزئية [illegible] بسبب [illegible]
المادة وكان الجزء [illegible] بعد مقدار الكل وشكله منع ذلك ان يقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله [illegible] اختلفت
والكل في المقدار والشكل **فيه نظر** ان المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم تحدث الجزء بعد الكل [illegible] ان يكون الجزء
كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل [illegible] جزء او [illegible]
جسم [illegible] الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس [illegible] الجزء [illegible] المنع [illegible] العارض
والمانع على الجزئية وقال المراد ان المقتضي لشكل الجزء [illegible] الكل قائم في الفلك الا انه لم يوجد العارض [illegible]
جزءا وصارت [illegible] ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض [illegible] جزءا لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لذلك [illegible]

ويمكن ان تختلف الجسمية المجردة بالكلية والجزئية وان كان الثاني كانت المادة مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك
لمادة اخرى تسلسل والا لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في المادة فلا يلزم عدم حلول الجسمية في
المادة ان لا تختلف بالكلية والجزئية **والجواب** ان الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فلا نسلم انها
تختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان والزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر كذلك
الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في الماديات لا في المادة **قال تنبيه** هذا احد المطلوب ان وضع المادة
تبع لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لما كانت
انها متحيزة بالذات فتكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع هو كونه مشارا اليه بانه هنا او هناك ولما كانت الصورة الجسمية
هنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها هنا او هناك متعلقة بها بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي ذات وضع
ثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات لانها لو كانت مشارا اليها بالذات بانها هنا او هناك لكونها
هنا او هناك تكون ايضا بالذات فتكون جسما بالضرورة ولاجل ان ملاحظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوب جعل
الفصل تنبيها والشيخ لم ينبه على المطلوب الاول ونبه على المطلوب الثاني بتقسيم كاف فيه وهو ان الهيولى لو كانت ذات
وضع بالذات فاما ان تكون منقسمة في جميع الجهات فتكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فتكون جسما وقد فرضت
واما ان لا تكون منقسمة في جهة من الجهات فتكون نقطة لا امتداد والاشارة سواء انقسمت في جهة او جهتين او لم تنقسم اصلا فلا تكون
اليها بالذات هذا خلف فالملازمة بين وضع الهيولى وحيثيتها بانقسامها في جميع الجهات [illegible] متحيزة بالذات
الدالة مقرونة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت منقسمة على الاطلاق فتكون جسما لكنها جزء الجسم
نفسه وهو ايضاح ما ذكره **قوله** المراد بالجسم هنا ليس الا الصورة الجسمية الموصوفة بالجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد
متقاطعة فليس الجسم في بادي النظر الا ... ويتبين من ذلك ان ما هي التي بعد تشخص الهيولى لما كان وضعها من قبل الصورة كان
... بينهما الا لمادة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد هنا والثاني
المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه
الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره **قال** الوضع بهذا المعنيين الاولين من ان مقولة **فنقول** هذا السؤال لا يرد لكان
من الموجودات ان ... بعض ... وهو غير معلوم قال ... فان ... كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم
الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة

المجردة عما يمكن ان ... العارض والمانع يقتضي المغايرة بينهما فنقول الشيء ان لا يكون ما يفرض بعد ذلك جزءا ما
للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل بل يصح ان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والا لكان التركيب
بعد بين المتباينين مستندا ... اللائق بتفسير الشارح او فق بكلام الشيخ الا ان السؤال وارد عليه **قال** واما القدر
لو انفرد فيه بان ان اختلاف الكل والجزء مقدارا او شكلا انما عرض للفلك من هذه الجهة وذلك لا سوى ان يفرض في الطبيعة الواحدة
فانها لما انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية كما لا يمكن ان يقال ان الفلك شكل الكل لانه مما سبق من انه محل الصورة
النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها محل الصورة الجسمية او الوضع وهو جرم الفلك باعتبار انه محل الشكل
ثم تبع ذلك ان خالفه الجزء فيها لم يمكن ان يقال ههنا ان الطبيعة الواحدة او هي في السابق يكون الكل من صورة
مادة قابلة او موضوع قابل حتى تبع ذلك مخالفة الجزء اياه في الفرق وقال الامام معنى الكلام هنا ان القدر الذي ذكره
في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا
لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يكون
شكلا في الجسمية التعليمية الا في المادة فقد حمل الامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة النوعية الفاعلة
من غيرها لا معنى ولكن الحكم او بل الواجب ايراد الوارد على مقتضى تفسيره والشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة
والامكان والقوة على المادة القابلة كشرحه السابق على الشرح **قال** واعترض الفاضل الشارح اعلم ان ما حصل الفصل ان
الاتحاد ولو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام والكل والجزء في جسم واحد في الشكل ايضا وهذا اقتضى ...
لان مقتضى الشكل هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع ان الشكل كروي مثلا
جزئه اذا فرضناه شيئا اخر جاز شكل الكل لانه مقتضى واحد مع اختلاف الآثار فاجيب ان اختلاف شكل الكل والجزء
في الفلك لاختلاف مادتيهما واعترض عليه ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين
بحسب اختلاف مواد اخرى ولزم التسلسل لكن الامام ... فيه وقال القول بان الاختلاف بالكلية والجزئية لاجل المادة
غير صحيح بل مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان
كان الاول كانت الصورة وجزؤها متساويين في الماهية فلا يرجح ... احدى الصورتين بان يكون كلا
والاخرى بان يكون جزءا اولى بالعكس **قال قيل** لما تقدم كل الصورة حال في المادة على جزئيها كان كل الصورة
اولى بالكلية اولى من جزئيها لتقدمه وان كانا شيئا واحدا في كل واحد **فنقول** فالجسمية الموجودة في مادة لم يجوز
ان يكون وجودها سابقا على وجود جزئها مع ان يكون كل الصورة السابق اولى بالكلية من جزئها وان كانا شيئا واحدا

ذات وضع منافية لها وانما هما وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها ولو كانت بلا صورة فان الهيولى
المجردة عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فتكون جسما او تكون غير منقسمة فتكون جوهرا
من الصورة منقطع منتهى الاشارة اي منقطعا ينتهي اليه الاشارة منه لان كل منقطع اشارة فهو اما منقسم فان منقطع الاشارة
لو انقسم الى جزئين مثلا كان منقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض منقطعا لا يكون منقطعا وهو محال واما كان كل ذي
وضع غير منقسم فهو منقطع اشارة لانه غير منقسم انعكس كما الموجبة الكلية الى ان كل غير منقسم فهو منقطع الاشارة فثبت ان
الهيولى حينئذ لا تنقسم في جهة الاشارة فان لم تنقسم في جهة اخرى فهي النقطة والا فان انقسمت في جهتين فهي سطح والا فالخط [illegible]
او كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان تكون غير منقسمة في سائر الجهات فهي النقطة او تكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط او غير منقسمة
في جهة واحدة فهي السطح لكنها ليست شيئا من النقطة والخط والسطح لان الهيولى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح [illegible]
به وانما كانت منقسمة في جميع الجهات لان [illegible] مغاير لها [illegible] مغاير لها [illegible] وفوقها مغاير لتحتها وكانت منقسمة
التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم تقم بذاتها كانت اعراضا والحاصل لا بد ان تكون جوهرا والوجه الآخر ما ذكره في الشرح [illegible]
من السطح والخط والنقطة وهو ظاهر **ولقائل ان يقول** المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ان كانت ذات الوضع [illegible]
ذاتا فلا نسلم الحصر لجواز ان تكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ومن الصورة بل من شيء آخر وان كان
ذات الوضع على الاطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا لا نسلم حينئذ انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسما [illegible]
لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض الجسمانية السارية في الجسم منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وعبارة
ما ذكرتم لا يدل الا على ان الهيولى المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة وضع اصلا فان [illegible]
الوضع بالذات لا يستلزم سلب الوضع مطلقا لجواز ان تكون ذات وضع بالغير **ويمكن ان يجاب** عنه بان الهيولى لو كانت ذات
وضع بالغير كان ذلك الغير اما جسمية او غير جسمية لانه لا بد ان تكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع في
ذاتها ولم يكن ثمة ما له وضع في حد ذاته لم تكن الهيولى ذات وضع اصلا [illegible] ذلك الغير في جميع الجهات كان جسما والا
كان نقطة او غيرها من جنسه فلا يكون الهيولى مجردة هذا خلف فيه ان ما ذكره الشيخ لا يدل على ان الهيولى المجردة لا يكون ذات
وضع بالذات دال على انها لا تكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حد نفسه منقطع منتهى اشارة مستدرك على هذا التقدير
ويكفي ان يقال لو كانت الهيولى ذات وضع وغير منقسمة فاما ان لا تكون منقسمة البتة فهي النقطة او تكون منقسمة فهي الخط
او السطح ولا يجوز ان تكون الهيولى المجردة شيئا منها واما على ما وجهناه [illegible] ثم ان [illegible] منقطع الاشارة ان
كل منقطع الاشارة غير منقسم فانه يتبين منه بعكس الموجبة [illegible] فان فرض اشارة [illegible]

كما فعله الشارح فذلك المقدمة مستدركة في البيان وايضا كلام الشيخ في الهيولى المفارقة عن الصورة ان وضعها قبل قبول الصورة
الجسمية وانه لا يلزم [illegible] ان الصورة [illegible] الهيولى لا تكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان تكون ذات وضع
المفارقة من [illegible] الصورة [illegible] ان يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة منها يكون متوقفا على شرط
هو الصورة الجسمية كالاحراق [illegible] صفة ذاتية للصورة الجسمية [illegible] الاحراق صفة ذاتية [illegible] مع ان حصوله
من النار موقوف على مماسة الحطب وعلى استعداده للاحتراق وعلى ارتفاع الموانع **واعلم** انه يريد بيان امتناع حلول الصورة [illegible]
ان يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها [illegible] والا لم يكن جسما [illegible]
بالتشبه وبه يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة **لا يقال** القسم الثاني من البرهان ان امتناع
ان تكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان تكون الهيولى المجردة عن الصورة
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت في نفسها قابلة لها فلا تلحقها الصورة الجسمية ابدا **لانا نجيب**
بوجهين الاول ان الهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة هي بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم تكن بالحقيقة هيولى
بل من المفارقات [illegible] الهيولى [illegible] لحوق الصورة [illegible] ولا يلزم منه [illegible]
الجسمية لها يستلزم المحال **لانا نقول** الممتنع بالغير يمكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كان عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته
لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث ان وجود العقل
واجب [illegible] ممتنع لوجود الواجب [illegible] بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن [illegible] فلا يستلزم محالا [illegible] لم يكن ممكنا بالذات
وهنا كذلك لان الهيولى المجردة [illegible] بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر الى الصورة المانعة [illegible] لحوق الصورة [illegible] لا يلزم منه محال
بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام [illegible] غير الجسمية
الهيولى [illegible] هل يمكن ان تكون مجردة عن الجسمية [illegible] كانت مجردة [illegible] انما تحصل ان لو [illegible]
صورة [illegible] الى الصورة [illegible] ان كل جسم مشتمل على هيولى [illegible] الى الصورة [illegible] المطلوب القوم وقد اشار الشيخ
في الشفاء [illegible] حيث [illegible] من تقدم الصورة على المادة في الوجود [illegible] هيولى [illegible] صورة [illegible]
[illegible] ان الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة فهي ذات وضع [illegible]
الصورة [illegible] ان تصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان
قابل للاشارة [illegible] ان تصير ذات وضع [illegible] في جميع [illegible]
[illegible] الصورة [illegible]

او موضع او يكون اولى بمادة [illegible] ان يكون [illegible] بالاولوية ما حصل لها قبل لحوق الصورة [illegible]

نظيرها في الوجود [illegible] وحاصل الفرق بينها وبين نظيرها **قال** [illegible] ان يقال ان ذلك [illegible] الصورة [illegible]

[illegible] المقصود [illegible] الكلام [illegible] بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون الاولوية [illegible] حصول الهيولى [illegible]

حاصلة قبل لحوق الصورة [illegible] ونظيره [illegible] الفرق بينها [illegible] بيان الاول [illegible] ان الهيولى قبل حصول الجسمية [illegible]

[illegible] الحيز المعين [illegible] فلا يكون [illegible] ان الهيولى كانت في ذلك الحيز [illegible] الهيولى [illegible]

[illegible] موضع آخر **وفيه نظر** [illegible] ان الهيولى [illegible] كانت في ذلك الحيز [illegible]

[illegible]

وهذا النقض آخر ما في الكتاب الا ان قوله وقد سمع من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لا يخالم ايراد وهذا النقض الا من نفسه من غير تعلق بالكتاب ثم قال **والقايل ان يقول** لم لا يجوز ان يكون الهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة متعددة تخصصها بعد التجسم في حيز معين كما جاز ان تتصور بصور متعاقبة مقتضية لتخصصها بصورة معينة **اجاب** الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا لكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف على ان حقيقة الوضع لا تكون الا وضعا وقد منعه الامام حيث لم يمنع ان يقال تلك الصفات لا تخص الوضع الا انها تعد الوضع المعين حتى اذا انتهى السلسلة الى الصفة الاخيرة تم استعدادها لوضع المعين فيتعين بالوضع المعين والحاصل ان السوال ان اورد بطريق النقض الاجمالي امكن دفعه بالفرق وان اورد بطريق النقض التفصيلي يندفع اصلا **قوله** ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر المدرس هو ان الثابت بالبرهان ان لا شي من الهيولى المجردة بقابلة للتجزي بالضرورة وهي لا تدل بالذات على المطلوب وهو لا شي من هيولى الاجسام مجردة عن الصورة بل على ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة ثم نقول ان كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست مجردة بالضرورة ويلزمه لا شي من هيولى الاجسام مجردة عن الصورة بالضرورة ولو قال هي لا تدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لا شي من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى لكانا ينتجان السالبة المطلوبة كان اخصر واحسن **قوله** وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا لا شك ان الاجسام مختلفة الحقائق فانا نعلم بالضرورة ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار وكذلك الحال في سائر الاجسام متحدة في الجسمية فيكون اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية وهي مبادي الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع انما تحصل الاجسام وتتنوع بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية هي فصله وانما اورد ذلك بعد ان الهيولى لا تقارن جميع الصور لان مقارنة واحدة منها يمنع مقارنة الاخرى فلا بد في كل وقت من مقارنة واحدة منها فتقدم جزء الحكم سيعلم ان الهيولى لا تقارن كل الصور وان امتنع انفكاكها عن كل الصور **اقول** ومن الظن انه يجب ان يفهم من قوله ان الهيولى انما تقارن بعض الصور اولا على تقدير افادة تقدم جزء الحكم فان الحكم الكلي جزئية اولا والموضوع للحركة اذ الموضوع للحركة **قوله** وكيف لا بد من ان يكون الجسم صورة قد ثبت ان في الجسم صورة جسمية وهيولى هي لا شك اجزاء له وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف باثار تصدر عنها ولا يصدر عن الهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة ومعنى ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية **فان قلت** الآثار وان الآثار التي من الاجسام حدثا فما يخصص تلك الآثار بصورة قبول الاشكال وعسره واستناع قبولها

فنقول لا كان الذي هي ان الهيولى نوع من الصور النوعية وانما تتعين ذلك لو كانت لا تخلو عن الآثار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر لم يتعين ذلك فالاولى ان يقال ان الاجسام لا تخلو عنها ضرورة انها لا تخلو عن مبادي هذه الآثار المختلفة الآثار كالحرارة والبرودة وترتب الآثار الى غير ذلك وانما قال الهيولى لا تخلو عن صورة ولم يقل الاجسام لا تخلو عنها اشارة الى انها لازمة للهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان اقساما وتقريرها ان تلك الآثار المختلفة لا بد لها من مبدأ وذلك الاثر ليست صادرة عن ذاتها فلا بد ان يكون لها مبادي وتلك المبادي اما ان يكون هي الجسمية او الهيولى او امورا اخرى والاول باطل لان الاجسام متحدة في الجسمية ولو كانت مبادي الآثار هي الجسمية لكانت الآثار متحدة وكذا الثاني باطل لان الهيولى قابلة لا فاعلة فتعين ان يكون امورا مغايرة لها فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يكون اختلاف الآثار في الاجسام واما ان يكون مقارنة لها وهي اما ان يكون متعلقة بالهيولى او لا يكون والثاني باطل لان تلك الآثار صفاتية او حالية فلا تكون الا في الهيولى فتعين ان يكون متعلقة بالهيولى فاما ان يكون اعراضا او صورا والاول باطل لان نوع الاجسام يختلف بها فتوقف عليها والآثار انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور مبادي تلك الآثار فالاجسام انما تتوقف في تحصلها باعتبار تلك المبادي فهي مقومة للاجسام محصلة لها ومن المحال ان تتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فالاول هي جواهر وهي الصور النوعية **لا يقال** لا نسلم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا تستند اليه آثاره وفرق بينه وبين النفس بانها تامة وتلك رب النوع وان الآثار تستند الى المفارق فيكون تلك الاجسام سبب ان لا يصدر عن المفارق آثار مختلفة وانما يكون كذلك لو لم تكن الاجسام وحينئذ بما استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة لا الكمالات المختلفة الفايضة عليها **لانا نقول** نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر عن الاجسام فيتعين ان الاحراق من النار والترطيب من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شي هو مبدأ لتلك الآثار وح نقول هذا التقسيم مستدرك لان الكلام في آثار الاجسام كيف يرد به على المفارق وآثار المفارق وكذا بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقال الامور المقارنة للاجسام اما اعراض او صور والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب **فان قيل** المطلوب ان الهيولى لا تخلو عن صورة نوعية ولم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المطلوب **فنقول** تعلق الصور بالهيولى دل على استغنائها عن الهيولى والعكس ثم لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا قوله لان تحصل الاجسام متوقف عليها ومحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلنا لا يجوز ان يتوقف تحصل الاجسام عليها لانا نسلم ان حصول الجوهر يمكن ان يتوقف على العرض بل يستحيل ان يتوقف على العرض القائم به واما على العرض القائم بشي آخر فهو ممنوع فان الشي يتوقف على مادة والصورة متوقفة على حصول السبب الاستعدادية القائمة بالهيولى لانه لم لا يلزم من الجوهرية تلك المبادي ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت

فالهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهر ومنها ايضاً فتذكر فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الصورة الجسمية مع
الجسمية مكان ان ما في اثبات الهيولى في مقامات ثلاثة احدها ان في الجسم شيئا وراء الجسمية هو الباقي مع الانفصال وثانيها ان ذلك
الشيء محل الجسمية وثالثها انه متقوم بالحال حتى يكون هيولى والحال صورة كذلك ثاني اثبات الصورة النوعية مقامات
ثلاثة اولها ان في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئا هو مبدأ الآثار واللوازم وثانيها انه حال في الهيولى وثالثها انه مقوم
لمحل ليكن كل منهما وليس اثبات الهيولى المقام الاول كان اثبتوه بما ذكر والحلول الجسمية فيها ظاهر لما تبين من ان لا معنى للحلول
ولا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول والقوم لم
يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر واما المقام الثالث في الصورتين فانا نظهر من كيفية التلازم
منه ليس مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يسلم وما ذكره
من غير حاجة الى زيادة مقدمة قال وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص هذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية
في الاجسام وتقريره ان الاجسام تختلف في استحقاق المكان والوضع اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كالنار الفلك المحيط او وضع خاص
كالفلك المحيط وذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لامر زائد عليها وهو الصورة النوعية فقد ثبت الصور النوعية
من وجهين ثم دليل من اختلاف الاجسام في الكيف وهي دليل آخر من اختلافها في الاين فقد استند الكيف والاين الى الصور
النوعية والامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة
بالجهات تقتضي بكل جهة شيئا مناسبا واليه اشار بقوله الصور تختلف باعتبارات معانيه فليس معناه ان الصورة النوعية تختلف
بحسب الذات حتى تكون المقتضي للكيف صورة نوعية والمقتضي للاين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية امر واحد
تقتضي الكيفيات اللائقة بجهة مناسبة للكيف وتقتضي الاينيات من جهة مناسبة للاين وتقتضي سائر الآثار بجهة مناسبة لها
واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان للآثار مبدأ في الاجسام واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا دلالة عليه والعلم بانحصار
المقتضي على الواحد لعدم احتياجهم الى الزيادة قال وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان
استحقاق الاعراض غير حصول الاعراض غير استحقاق الاعراض من جهة الصورة ويوضح ذلك بقاء الصورة وزوال الاعراض
في بعض الاجسام ولقائل ان يقول لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مباد هي الصورة النوعية ومن البين ان
المغايرة بين المبادي والآثار فلا حاجة الى تحقيق هذه المغايرة وايضاحها والجواب انه اراد المغايرة بين
والصور مطلقا بل اراد الفرق بين استناد الاعراض الى مباد في الاجسام هي الصور وعدم استناد الصور الى مباد وقال في
الاجسام هي صور اخرى وذلك لان الاعراض تابعة وليس ان السبب المقتضي لها باق في الجسم فان الماء اذا زالت برودته

بلا واسطة النار فالسبب المقتضي لبرودته باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال المسخن فلولا ان في الماء
سببا لبرودته محفوظ الذات لما عادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل كالماء
اذا صار هواء فالعارض تعقبه زوال ذلك العارض لا يعود طبعه اذا قال والفاضل الشارح اورد شكوكا منها
ان الاجسام كما اختلفت في الآثار والاعراض كذلك تختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الآثار والكيفيات
لاختلاف الصور النوعية وجب ان يكون اختلاف الصور النوعية لصور اخرى ويلزم التسلسل ثم اورد على نفسه سؤالا
تقريره مسبوق بمقدمة وهي انك ستعرف ان الاجسام العنصرية مشتركة في المادة فمادة انقلاب العنصر عنصرا
انما تتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام
الفلكية فموادها مختلفة اذا تمهد هذا التصوير فلقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات بسبب
اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة الحاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها في الفلكيات فبسبب
اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا تقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات
والآثار في الاجسام بسبب اختلاف الاستعدادات والمواد من غير توسط الصورة النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات
في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفيتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة
وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا تقبل الا كيفيتها الحاصلة لها وجواب الشارح من وجهين احدهما انه ثبت ان لآثار
الاجسام واعراضها مبادي موجودة في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخرى في الاجسام
حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادي الى المفارقات وامتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق واليه اشار
بقوله لما مر من مغايرة الاعراض لمباديها اي في استنادها الى مباد في الاجسام وعدم استناد المبادي الى مباد اخرى
في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن اصل السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والآثار لا يجوز ان يكون الاستعدادات
والمواد لما بين ان آثار الاجسام وصفاتها مبادي كانت منوعة الاجسام وتتصف بسائر الاحوال المذكورة من كونها مغايرة
للاجسام وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولا شك ان الاستعدادات والمواد ليست كذلك لان الاستعدادات
تزول عند حصول الكيفيات والآثار فيمتنع ان تكون منوعة للاجسام واما المواد فظاهر من تلك الاحوال المذكورة
كونها ليست بمواد ثم ان حيث تلك المبادي بالكيفيات اولى فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعاني فقوله اذ
ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله وصدور الاعراض اشارة
الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان المادة لا تكون فاعلة وهذا جواب عن السؤال الثاني وهو ما تعرض من حول

المذكورة الا على انها غير المادة فخلقه هو المراد من قوله وساير الاحوال المذكورة والا لزم الاستدراك لزيادة
في الكلام من غير توقف المرام عليه فان قلت الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال قد ثبت ان الكيفيات مستندة الى
والمواد وتمنع ان يكون مبادي فباقي الكلام مستدرك فنقول تعيين الطريق غير لازم وحيث سلك بهذا الطريق في الجواب
الاول سلك طريقا آخر في الجواب الثاني ولا ارتياب في ان تعدد الطرق ادخل في اثبات المطلوب وهذا اي جواب
السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه لان كلامه في مبادي الاعراض والآثار لا في اختلاف الاجسام
واختصاصها بها اذ قيل ان الاجسام آثار ومنفعلات وهي مختلفة فلا بد ان يكون لها مبادي ولم يتوجه ان يقال لو كان اختلاف
الآثار لاختلاف المبادي لكان اختلاف المبادي لمبادي اخرى فان البحث لم يقع في اختلاف الآثار بل في نفسها لانه
من استناد الآثار الى المبادي لا استنادها واختلافها الى اختلاف المبادي لجواز اتحاد المبدأ او اختلاف الآثار بحسب اختلاف
القوابل نعم لو وجه الكلام كما وجهه الامام بان قال الاجسام تختلف في الكيفيات لانها اما ان تقبل الشكل والالتيام والانفكاك
بسهولة او تقبلها بعسر او لا تقبلها اصلا فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا لاجل
المباين بل لاجل الصور النوعية ورد عليه ان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور النوعية فان
وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات بصور نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية بصور اخرى
ولا دفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس منطبق على المتن فان الشيخ اثبت الصور مبادي الكيفيات ثم قال
اما مع صورة توجب قبول الانفكاك آه فليس في ذلك بسبب اختلاف الكيفيات بل بسبب تلك الكيفيات ثم قال الامام
ولئن وقعت المساعدة على اثبات امر زايد على الصورة الجسمية والمادة في الجسم لكن لم قلتم بانه لا بد من اثبات ذلك في
كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية اما الفلك فلا يمكن القطع بان عدم قبوله الكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان
تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كان الصورة موجودة فيه فاما ان يكون لازمة لجسمية الفلك او لا يكون والثاني مع انه بعيد الالتزام
ممتنع لكونه لانه اذ ثبت كانت لازمة فلا يخلو اما ان يكون لنفس الجسمية او لما يكون محلا لها او لما يكون حالا فيها او لما لا يكون حالا ولا محلا والاول
باطل لان الجسمية ان كانت مشتركا فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركا فيها بين الاجسام وانه محال
وان لم تكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل الحجة والثاني باطل لان المحال في الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة
الفلكية بسببه وان كان لازما والتقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسما
او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا والاول ان بطلان التقسيم الذي مضى حتى يقال لزومها لكان الجسم او جسماني لكان لامه
الجسمية او محالا فيها او محلها او لغير المحل والمحل وكذا الثالث لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس اي

فيد اللزوم المذكور اولى من ان يفيده غيره وايضا لو جاز ان يكون لزوم الصورة للمادة فلم لا يجوز ان يكون لزوم
المكيفية لها بلا توسط الصورة ولما بطلت الاقسام الثلاثة من احتمال التقسيم تعين ان يكون لزوم الصورة للمادة للفلك
لكن لزوم المكيفية لها بتوسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير متوجه لانه لو كان منع مقدمة
من مقدمات الدليل فاي التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض مستقل بنفسه فلم لا يجوز الجواب مسبوق بمقدمة
وهي ان المعلل اذا اورد الدليل فالسائل اما ان يسلم جميع مقدمات الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات
لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلي والمنع وهو منع المقدمة
لا على التعيين وهو النقض الاجمالي وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفي ما ادعاه المعلل او لم يورد فان
لم يورد دليلا على نفي ما ادعاه حصل الالزام وان اورد دليلا على نفي ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض والمعارضة كما يتأتيان في الدليل
يتأتيان ايضا في مقدمات الدليل وحينئذ يكون النسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال ومناقضة على سبيل المعارضة
فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد الموانع الثلثة وقد يقال المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل
الدال لا يجوز ان يتخلف المدلول عن الدليل وان المدلول فلو كان تخلف الدلالة وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم
بدون اللازم وهذا ليس بشي لان المعارضة لو صحت وتمت دلت على ان بعض مقدمات دليل المعلل مقدمة كاذبة في نفس الامر فالنقض
وترتيب الموانع ان يقدم النقض ثم المناقضة ثم المعارضة اذا ثبت هذا التصوير فنقول ذلك الاعتراض نقض اجمالي تقريره
ان الدليل على اثبات الصورة في الفلك ليس بتام لان احد الامرين لازم وهو اما جريانه في المحالات او انتفاء مقدمة من المقدمات
والاول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وتحقيقه انه لا معنى للنقض الاجمالي الا منع مقدمة لا على التعيين واما المعارض فيجب ان
صحيحها وما سواه قبول الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخير لا يجوز ان يحتاج اليها وانما يحتاج لو كانت واحدة
وهو ممنوع الجواب ان الشارح ان الصورة النوعية ليست لازمة لجسمية الفلك لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة لجسمية المطلقة
او لازمة لجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو
محال والثاني ايضا باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة لها
سقط التقسيم المذكور لابتنائه على لزوم الصورة النوعية للفلك واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك لم يثبت
لان لزوم الجسمية للصورة الفلكية انما هو لنفس صورة تلك الشيء اذ لو ما استناد الصورة الى المادة غير معقول لان القابل
فالملازمة ورد الكلام معارضة في مقدمات النقض والا لم يتوجه اصلا نظر لانه يقول لا يجب ان الصورة النوعية
سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لا نسلم ان ذلك كونها لازمة لجسمية المختصة فان ما في الباب انها تكون ان لكنها

لازمة وهي تمنع انفكاكها عن الجسمية المخصصة والشيء الا انفكاك عن الشيء لازم له وايضا منقوض بالنقض ليست لزوم الصورة
للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اريد لو فقدت الصورة النوعية ليست بلازمة للفلك انما هي لازمة للفلك
على تقدير كونها موجودة في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير بل لزوم الصورة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الشارح [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] كلام الشارح في هذا المقام [illegible] الجواب [illegible]
الصورة النوعية للفلك [illegible] اللازم [illegible]
[illegible]

[illegible]

الى يشتوا الغاية تشخص واحد **البحث** الثالث في العلل الاخرى التي اشار اليها بقوله الا جنبيات واحوال متفقة ثم انه
حملها الامام على المعدات فان اختلاف الصور الجسمية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة
ليس الا بحسب اختلاف استعدادات واختلاف تلك الاستعدادات بحسب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سابق سواء
كان صورة او مقدارا او شكلا فهو معد للاحق وجعل هذا الكلام جوابا لسؤالين وتقرير جوابه عن السؤال الاول انا لا نسلم
ان لزوم المقدار والشكل لو كان لمحل لزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل وانما يلزم لو كان لزوم المقدار
والشكل بمجرد الهيولى وليس كذلك بل لمقادير واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني انا لا نسلم انه لو كان الاختصاص بكل
كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة لصورة اخرى بل لصور سابقة معدة فقوله فما نقله الشارح الى اسباب الاختلافات
اشارة الى جواب السؤال الاول اى الاختلافات في المقدار والشكل وقوله والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثاني
اى الاختصاصات في الصور النوعية وعلى هذا لا حاجة للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الشارح فحمل
العلل الاخرى على العلل الفاعلية لتشخص الصورة فان المادة علة قابلة لا بد مع العلة القابلة من العلة الفاعلة فاولا
المعينات بالمشخصات فان اجزاء العناصر اذا كانت متصلة بالمادة الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كيفية مخصوصة وكيفية مخصوصة
وشكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة بها هي المشخصات كما اذا انفصلت قطرة من البحر فلا شك ان تلك القطرة لا تتعين
الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكمية وصفة مخصوصتان وغيرها الاحوال المتسقة من خارج الامور الاتفاقية التي تتعدد وجودها
فان علل الاشخاص من حيث انها اشخاص لا بد ان تشتمل على امور لا توجد الا مرة واحدة فانها لو وجدت مرتين لم يوجد تشخص
الواحد مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية العلل الفاعلية لتشخص الصورة وهي القوى السماوية
والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والنفرات الطبيعية والقواسر الخارجية **وفيه نظر** لان القوى السماوية وتأثيراتها
وآثارها غير ثابتة ولا شك ان تشخص الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون علة فاعلية للثابت وكذا القول في النفرات
الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة فهي لا تجامع تشخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا القواسر
الخارجية كما في فصل بعض العنصر منه فان القاسر علة الفصل لا علة حصول الصورة من المبدأ وايضا فقد فسر المعينات اولا بالمشخصات
وليس من العلل المذكورة هنا مشخصات فقد فسر المعينات هنا بما ليس بمعينات **ويمكن ان يجاب** عن الاول بان المراد
من العلل الفاعلية معدات للصورة الشخصية فان العلل المعدة معدودة في جانب العلة الفاعلية والفاعل المفيض لتشخص
الصورة او المقدار في القابل بمعدات وعن الثاني بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير الثاني الا انها داخلة فيه
وانما لم يذكره تعويلا على ما سبق والجواب المتعلم الذي به فاصل كلامه ان الشيخ ذكر انه في تشخص الصورة بل لا بد معها من

مشخصات ومعدات لكن الشيخ وصف الصل بانها تجدد وما يجب من المقدار والشكل ولا شك ان المشخصات
لا تجدد المقدار والشكل فان الشيء لا يحدد نفسه وايضا لما كان محصول كلام الشيخ ان الصورة تحتاج في تعينها وتشكلها
ومقدارها الى الهيولى وهي لا تكفي فيه فهذه العوارض بل يحتاج الى امور اخر فكيف يقال من الامور الاخر هذه
العوارض فكان الامام انما فسر على المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يختلج في الخاطر ان المعينات تختلف المعينات
من الاعانة فان المعدات معينات الفاعل على الافاضة **قال** كون كل سابق علة معدة للاحق يستلزم وجود امور غير متناهية
وان لم يلزم الامام اثباتها فيها فيه حيث جعلها سندا لمنع الا انه لما جعلها الشارح علة وجب عليه ان يثبتها هنا فقد اشكل
بالوجوب وارادة الآتي ذكره والشارح من ان المادة علة قابلة لا بد معها من العلة الفاعلية فهو لا يتم الا بتبيين ان الحوادث
من العلة الفاعلية العلة المعدة فنقول لكل حادث لا بد له من علة تامة لا يجوز ان يكون جميع اجزائها قديمة والا لكان
ذلك الحادث قديما وهو خلاف المفروض وحادث والا لزم تقدم الحادث على نفسه ضرورة تقدم العلة بتمامها على المعلول
بالضرورة فلا بد ان يكون شيء من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة فيجب ان يكون من اجزائها حادث
الا ان يكون متسابقا او متساويا والا تسلسل الى الشيء الذي لا يقطع من ان يكون قبل كل حادث حادث الى ما لا نهاية له من الحوادث
ان تلك الحوادث كلها معدة يعني شيئا فشيئا من العدم الى الوجود وتقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث
الى المعلول لا توجد وما هي الا انها معدة ثم ان في الاقرب والابعد لا يكون في العدم مقارنا لان يكون في الشيء موجودا
تلحق بالمعلول وهو الاقرب والابعد بحسب اختلاف مستعد وانما فيه ان كل حادث سابق معد للاحق
قال ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لا انقطاع علة الثابتة الحركة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بوجوده انقطاع الوجود فان انقطاع ذلك الوجود ايضا

... الا بانقطاع وجود آخر وهكذا وترتب العدمات الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية والتسلسل

المحال ... ان لا يكون انقطاع الحادث الا بانقطاع عدم ... [illegible]

[illegible]

اعتبار المعلولات الصادرة تمتنع انفكاكهما عن واجب الوجود وظاهر ان جميع ذلك من احتياج تلك العلة الموجبة لكل منهما
منهما بالآخر وتعلق كل واحد منهما يجب ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق في بعض الاوقات يمتنع انفراد واحد منهما عن الآخر
في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فهذه اربعة شرائط للمتلازمين الذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر حتى امور احدها ان يكونا
معلولي علة واحدة والثاني ان يكون العلة موجبة والثالث ان يكون لكل واحد منهما تعلق بالآخر والرابع ان يكون ذلك التعلق
مقتضى تلك العلة الموجبة والخامس دوام ذلك التعلق وهذا ان دوام تعلق كل واحد منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما
لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر حينئذ فلا حاجة الى اعتبار الامور الاربعة الباقية والتلازم غير دال عليها
او لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للآخر كانت موجبة لامتناع تخلفه عنه
واذا لم يكن احدهما علة للآخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود ويكونان ممكني الوجود وجميع الممكنات تنتهي الى واجب الوجود
فيكونان معلولي علة ثالثة بالضرورة فنقول مسلم ان المتلازمين يكونان معلولي علة ثالثة لكن الكلام في ان التلازم
مقتضى ذلك وكونهما معلولي علة ثالثة في نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم ولئن سلمنا ان التلازم مقتضيه
لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما بالآخر ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل
منهما بالآخر بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدور كما سيأتي وسؤال آخر لما اعتبرت العلة الموجبة لمعلولها تكون التلازم بين
كشف انتفاء انه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة وكلما تحقق العلة تحقق المعلول الآخر فكلما تحقق كل واحد
من المعلولين تحقق المعلول الآخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم العلة وهي ملزومة المعلول الآخر فكل
منهما ملزوم للآخر ويمكن ان يجاب عنه ان العلة اذا احدث شيئين لا يكون صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين
فكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته والعلة لا تستلزم المعلول الآخر الا من جهة اخرى
الوسط ثم قال فاثبت التلازم بين الصورة والهيولى فاما ان يكون احدهما علة للاخرى او لا يكون فان كان احدهما علة
ينقسم بالقسمة العقلية الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضي العلة الموجبة والهيولى
يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث انه قابل لا يجب به وجود المقبول
واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا لان الاول مستفاد من اعتبار الايجاب والثاني من العلية وانما قال في الاول
من حيث انه قابل وفي الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول به وان امتنع ان يجوز ان يجب بها
الصورة ثم يجب في الواقع لا لمجموع الامرين الفاعل والقابل بل اما من جهة الفاعل فالقابل لا يكون فاعلا لا بالاستقلال
ولا مع الغير فبقي ان يكون العلة هي الصورة وبقي فيه الاقسام الثلاثة التي ذكرها لانها اما وان لم يكن احديهما علة للاخرى

واما ان يكونا معلولي علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي علة تقتضي الارتباط بينهما فلا يكون بينهما
تلازم واليه اشار بقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وهذا هو الذي
انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كالمتضايفين وقد بين الشيخ
على فساد هذا الوهم بقوله بل يكون بسبب خارج عنهما فانه انما اعتبر السبب الخارج ليفيد الارتباط بينهما فيتعين ان
يكونا معلولي علة رابطة وتلك العلة اما ان يتقوم كل منهما مع الآخر او بالآخر وقد بحث في هذا الكلام مقامات احدها في
انه يجوز ان يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون القابل فاعلا فان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها
فاما ان يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فلو لم يكن احد الشيئين علة موجبة للآخر
ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد واحد منهما عن الآخر لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر
غير فاعلية وحينئذ يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وانفصال ينقسم علية الصورة الى الاقسام المذكورة فقط ورده
ليست فاعلة ولم يحصر القسم الثاني في القسمين لجواز ان يتقوم العلة الثالثة احدهما بالآخر وان لم يعتبر فيها الايجاد فلم
ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علة موجبة وثانيها في قسمة علية الصورة الى الاقسام الثلاثة فانه لما جعل الآلة
مباينة عن الواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير علتها اما ان لم يحتج الهيولى الى شيء
غيرها وهي العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهي الواسطة او لا يكون فان كان تامة فهي العلة القريبة
فهي الآلة او لا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان العلة المطلقة هي التي يكفي في وجود
المعلول بانفراده وحاصله عدم حاجة الى غيره والعلة التامة كذلك والاولية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك
واما قوله مطلقا اي من غير شركة فهو وان كان تكرارا للاطلاق العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا
قوله مطلقا في الآلة والواسطة يعني بدون شركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة لو
كانت علة للهيولى احتمل من طريق البحث ان يقال انها علة بذاتها فيمتنع تخلف الهيولى عنها ويمتنع تخلف المعلول عن العلة
التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة
والهيولى لكن عليتها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي انها شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان
يبين ان الصورة لما لم يكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهيولى بل شيء آخر
يتقوم به الهيولى وهو الشريك ولما كان الاقتصار على انه لو لم يكن علة تامة فهي جزء علة كافيا في اثبات القسم
الثاني وهو ان لا يكون احدهما علة للاخرى اصلا فيكون بسبب رابطة فانه فاتبين الشيخ ان المتلازمين

اذ لو لم يكن احدهما علة للآخر لابد ان يكون بسبب رابطة وحصر الرابطة في قسمين وابطلهما جميعا فخرج من ذلك ان
المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولي علة رابطة وجوابه ان يقال
المتلازمان لابد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر على نحو اما ان يكون تعلقهما في الماهية او في الوجود وان كان تعلقهما بحسب
الماهية فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما علة للآخر والا لزم ان يكون ما يتعلق بسبب
يقوم كل منهما بالآخر او مع الآخر وحيث كان ذلك كان من الظاهر البين ان تعلق الهيولى والصورة ليس على التعاقب
لان تعلق كل منهما ليس مع تعلق الآخر فتعين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ
وهو المطابق لما في الشفاء وسيذكر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة
الجسمية والنوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه فكل واحد من اجزائه مستلزم له وبينه وبين كل واحد
من اجزائه تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للآخر فصورة الجسمية ملازمة للصورة
النوعية ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احديهما علة موجبة للاخرى
فنقول انا لم نكن احديهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر فيها العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فانها كانت علة
للاخرى وملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة قوله يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك اي المراد من مقارنة الصورة
الصورة المقارنة فان الهيولى مفتقر الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان
مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا كان اخراجا لهذه المقدمة عن مقام
البحث فان المطلوب ان الصورة شريكة لعلة الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعا قوله وهذه النقض
الى جهة تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة
فان المتلازمين لا يجب ان يكون لاحدهما افتقار الى الآخر كما في المتضايفين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار
فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جانب الصورة فقط قوله بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره الامام من ان الذي
ذكره كالمتضايفين ولعله هو المراد وجوابه انه سيتبين ان لا احد المتضايفين تأثيرا في الآخر حتى يصلح ان يكون
في سند المنع وهو غير مسموع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة
سنده فيه لما سبق من ان المتلازمين لابد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة رابطة فلابد ان يكون لاحدهما
الى الآخر افتقار فهو بين من الاعتراض الا النقض فاجاب عنه ههنا وفيه نظر سنجيء والحق في الجواب ان تلك
ليست مبنية على التلازم بل على ان الهيولى تمتنع ان توجد بالفعل بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث

قال منها ان يكون الهيولى متقدمة ذاتا من الصورة منها ليس بان وعلى ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا مقارنة الصورة
بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق قوله والفرق بين الآلة والواسطة جعل
الامام الواسطة اعم من الآلة والشارح جعلهما متباينين لما وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العناد بين الاعم
والاخص مستهجن وكما ان الآلة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة تكون مباينة للآلة قوله او يكون لا الشيء بحد من الصورة
الامام ملا نحج الاقسام وقال لو ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منها محتاجا
الى الآخر او مستغنيا عنه فجعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية آه اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم
ان القسم الثاني محذوف لما ذكرناه وحمل قوله بالآخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم
وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان تعرضه بسبب الخارج لا فائدة فيه فكان الاولى
ان يقول بل يقوم كل واحد منها مع الآخر او به فقوله بل بسبب آخر يقيم كلا منها لا حاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان
ما استدل به على استحالة اقامة احد المتلازمين بالآخر وحده دال على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه وايضا يلزم المنافاة بين
القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين ينافي التلازم وهذا وارد على الشارح في تقسيمه لان احدهما ان
قوله تقيم كلا منهما بالآخر لانك ان عنيت احتياج كل منها الى الآخر لكان آه السببية فلا معنى لاقامة كل منها مع الآخر الا استغناء
كل منها من الآخر لانه في مقابلة آه السببية والافلابد من تصويره والثاني ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر
لم يكن قوله بل بسبب خارج بناء على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فاقامة كل منها مع الآخر
منافية له او مساوية ان لا ارتباط بينها والحق ان القسمة تطلق بالاشتراك على قسم قد يقيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال
والاقسام لا يجوز ان تنافي مورد القسمة في الاولى لا في الثانية والقسمة المستعمل في البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني
ولا اختلال فيه اذ اكثر البراهين مشتمل على ذلك واما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد سبب
ثالث للطرفين استغناء كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان الاولان ذكرهما
الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا لم يحمل عليه كلام الشيخ فهو مشترك بالامام بخلاف تفسير الشارح بكذا وجوه وفيه
اقتراف ان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين وتقرير ذلك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر
ان يكونا معلولي علة ثالثة وانما يلزم لو لم يكونا واجبين اما لو جاز ان لا يكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما
معلولا لعلة واجبة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا الا لكن ابطاله الا البرهان على امتناع وجود واجبين فاذا ثبت
امتنع ذلك وجب ان يكون احد جانبي الهيولى والصورة ممكن الوجود ومتى فرض ان ليس احدهما علة للآخر كان الآخر ايضا

ممكنا فلو ارتقينا في العلل فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود ويكون معلولا لعلة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه الحجة
وسبق منا ايماء اليه فيما سبق واجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي عليه الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما
علة للآخر بل معلولا علة ثالثة وقد مرت اشارة الى فساده من ان ذلك يأتي في التلازم وفيه انه قد مر ان الشك الثاني مقرر به ان
توارد مع الآخر ان اراد به استغناء كل منهما عن الآخر فنحو يا في صورة القسمة وان اراد به غيره فهذا القسم يكون محذوفا واجاب
الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم حذفه لو كان المورد متعلقا به فيرجح لان الاستغناء عن الجانبين
ينافي التوارد فالجواب ليس بصواب اذ لا يعقل من توارده مع الآخر الا الاستغناء وانت خبير ان ما حملا عليه
ام نقول انه معلوم والصواب في الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة كما بيناه وان سلمناه لكن لا منافاة في
منافاة مورد القسمة في البرهان **قال** اشارة واما الصورة التي تفارق الهيولى لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب
انعدام الهيولى عند انعدامها لكن الهيولى مستمرة الوجود لا تنعدم بانعدامها **قال قيل** هذا البيان يدل على ان الصورة لا يكون
شريكة العلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها **فالجواب** ان شريكة العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود
قال قيل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان يكون موجودة اولا لا سبيل الى الثاني فتعين الاول وكل موجود متشخص فيكون
شريكة العلة متشخصة **فنقول** انا وان كانت متشخصة لكن لا مدخل للتشخص في العلية بل شريك العلة ليس الا طبيعة الصورة كما
هي هي **قال قيل** الوجود في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج
امران الماهية المطلقة والتشخص لكي يمكن ان يقال ان الماهية المطلقة دائم علية التشخصية بل ليس فيها الا امر واحد وهو الهوية الشخصية
فمن اين كانت علة لا يكون مطلقة **فالجواب** ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة
شخصية فهي شريكة العلة وهي احدى الصور المتشخصة لا على التعيين فان الهيولى لا تحتاج الى احدها بما هي هي بعينها ولهذا لا يلزم
من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل ماهيته وان لم يكن في الخارج الا هي وكلما كان كذلك
دائم الوجود في العلة المطلقة واما ان الصورة ليست العلة المطلقة ففيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى للآلة المطلقة الا
ما يتوسط بين الفاعل ومفعوله الاقرب بانفراده كما ان العلة المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز
ان يكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متعددة متواردة هي آلات مطلقة
ووجه التفصي عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها متشخصة كما في اطلاق العلة
والا فالتشخص مستدعي اثباته لها بمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة **قال** وهنا شرع في تقرير البرهان المذكور والحاصل
ان الممكنات مبدأ الهيولى والصورة تفيض عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة وذلك لانه قد ثبت ان الهيولى

يمتنع انفكاكها عن الصورة فثبت احتياجها الى الصورة واحتياجها اما الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي
صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة من حيث
هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان يكون علة مستقلة للهيولى لان الهيولى واحدة بالتشخص وعلة الواحد
بالتشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالتشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى
بواحد من الصورة واعلم ان هذا هو تتمة الفصل وقد صرح به في الاخيرة من اشاراته فكيف جعلها شارحا ايضا فلا يلزم
امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة لان العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقارها
وايضا لا يحصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات وابطال الاقسام الاخر وتخليص عن هذه الاشكالات
الا ان يقال الشرح هنا اتمام الدلالة في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعني ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة
فلا حاجة الى المقدمات الاخر وقد مر تفصيله في اول الفصل **قال** الثانية ان الشيء الذي يكون مع الآخر على ثلاث اعلم ان هيهنا
ثلث عبارات احديها ما مع المتقدم متقدم والثانية المتقدم على المع متقدم والثالث ما مع المتأخر متأخر والعبارة الاخيرة ان ما
المعية في التأخر واما العبارة الاولى فمن المعية في التقدم فنقول ان الشيء الذي يكون مع المتأخر اي ما مع المتأخر متأخر وهذه المقدمة
استعملها الشيخ في موضعين الموضع الاول مسألة تقدم المحدد والجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيم الحركة لم
يوجد الا ومن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شأنه ذلك الا وان يكون ذا جهة تحرك فيها مفارقة ومعاودة
فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم يوجد محدد جهة واذا استحال ذلك فالجهات مع الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان يكون متقدمة
عليها او يكون معها وايا ما كان فالمحدد والجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على
المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني مسألة امتناع علية الحاوي للمحوي قال لو كان
الحاوي علة المحوي لكان متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متأخرا
عن الحاوي والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته هذا خلف
كما في ذلك الموضع ان هذا الشق مطابق لمتن الكتاب ثم **قال** نقضا ان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي والمع المتقدم
متقدم فيلزم ان يكون الحاوي متقدما على المحوي فيعود المحذور **واجاب** بان تقدم العقل على المحوي بالعلية والحاوي ليس علة
المحوي فلا يلزم تقدمه فرع من ذلك ان ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وما مع المتأخر يجب ان يكون متأخرا والفرق
ان مع المعية يطلق على التلازم اما في الوجود او في التصور على الاتفاق اما التلازم في الوجود فكما بين الجسم
والشكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور فكما بين وجود الخلاء وعدم الخلاء على تقدير ان لا يكون

عدم الخلاء ومغاير الوجود والملاء واما قال كذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء وعدم العدم عين
الوجود وان فرضناه مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما له واما الاتفاق فكما اذا فرضنا معلولين لعلة واحدة من
غير تعلق احدهما بالآخر بحيث قال مع المتأخر متأخر اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما متأخرا عن ثالث
او متقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة وحيث قال مع المتقدم ليس بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا
اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متأخرا عنه لم يجب ان يكون الآخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم
والتأخر فان كل شيء اذا انتسب الى شيء آخر فاما ان يكون متقدما عليه او متأخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متأخرا عنه فيكون
معه ولما كان التقدم والتأخر على انحاء خمسة كما مر كانت المعية ايضا على تلك الانحاء فالمعية ليس هنا الا بحسب التقدم والتأخر
لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي انتسب اليه التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما
متقدما على الآخر والمعية في الرتبة ان يكونا في الرتبة ولا يكون احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر والمعية في الطبع
ان يكونا موجودين من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر كما شركا في العلية وقد استشكل الشيخ
المحقق امرها ووجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للآخر فمتقدم ومتأخر والا فان لم يعتبر العلية فيهما فلا معية
في العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار العلية اما علة متقدمة او معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا
المتقدم في العلية او المتأخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وجوابه ان التقدم والتأخر اعتبارهما الى ثالث وليس يعتبر
المعية الا حال احدهما مع الآخر وجه الاشكال ان المعية في العلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس الى امر
وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة شرط واحد على المحقق
كون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء والآخر معلولا لشيء آخر يكونان معا ايضا في العلية فلا موجودين الا
واحدهما علة للآخر او كانا معا في العلية ولا بعد في ذلك بل كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي
علة واحدة لانتهاء الكل الى واجب الوجود واما المعية في الشرف ان يكونا متساويين في الشرف حتى اذا ازداد
احدهما شرفا صار متقدما واذا تقرر هذا فنقول ان اجرينا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المعية فالمتقدم مثلا في التقدم
والتأخر والمعية الزمانيات متنافيان وان كانت بحسب العلية فلا مع المتقدم على ثالث ممتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة
اجتماع علتين على معلول واحد واما مع المتأخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل
ما لا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته وكذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون منه وبين المتقدم
او المتأخر احتياج يحتاج اليه المتأخر او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس في الترتيب كما اذا كانت المعية زمانية والمتقدم

والمتأخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمقدمتان وان كانتا مسلمتين في البراهين كانهما بدليهيتان فلا يمكن
اجراؤها في تصوير المعية الا باي معنى وتصوير التقدم والتأخر ثم الدلالة عليها وان جرينا على تفسير الشارح اللازم والتصاحب
فهو اجود اذ الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد وجرينا على ما هو الظاهر من كلامه ومعناه من
ايراد الكتاب ورد عليه شيئان احدهما النقض بان المعلول لم يلزم علته البعيدة وهو متأخر عن العلة القريبة وممتنع تأخرها بعلة
البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تأخرها عن نفسها والآخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم يكن متقدمة
على التناهي والتشكل فهي اما متأخرة عنهما او معهما والجسم المستقيم الحركة لا يتقدم الجهة فهو اما مع الجهة او متأخر عنها او
كان المراد بالمعية التلازم وهما متلازمان فما الحاجة الى هذا البيان وان كان المراد معنى المعية معهما فلا يستقيم والنقض
في المعية والتقدم والتأخر قال فثالثها انا قد بينا ان الجسمية تنفك عن التناهي والتشكل لما كان المطلوب في هذه المقدمة
ان التناهي والتشكل اما مع الجسمية او قبلها كفى في ذلك ان يقال الجسمية ليست علة لهما فهما غير متأخرين عنها فيكونان اما معها
او قبلها فبيان التلازم هنا مستدرك من الدلالة وايضا المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية
والدلالة المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة للتناهي والتشكل
واما ان الصورة النوعية ليست علة لهما فلم يثبت مما قبل ولا فيما بعد قوله اقول وفي البيان نفيه تأخر الشكل عن
ماهية الصورة اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن
ماهية الصورة والذي ندعيه عدم تأخر الشكل والتناهي عن الصورة المشخصة من حيث انها متشخصة فما ذكرتم لا يقطع المعارضة
واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التناهي والتشكل وان لم تتعلق بهما من حيث الماهية
فهي تحتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متأخرا فهما غير متأخرين عن الصورة المشخصة قال الشارح
متأخران عن الصورة لانهما عرضان [illegible] من المستحيل احتياج الشيء الى ما يتأخر عنه اجاب باني ما بينا عن
ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين والوضع وان كانا
عرضين له متأخرين عنه ومن الفضلاء [illegible] لسنا ننقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت
عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين ان العقل ان تشخص العرض الخارجي
الى وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التناهي نسبة بين الجسم
ما ينتهي به والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا موجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذا الاين وهو حصول الشيء
في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودة فان كانت مطلقة قال

ان يكون متشخصة وان كانت متشخصة بذلك والا انعدم التشخص بزواله الحق ان التشخص هو المبداء الفاعل فان التشخص
ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما يكون هذه الهوية بالغير
الغير هو الذي جاعل هذه الهوية هذه الهوية ولا نعني بالتشخص الا هذا وماكا اقول هذا انما يكون لو اراد
على الهوية كذلك ستعرف ان مراده هو بها الاعراض الخارجية اللازمة للتشخص وبهذه تندفع الشبهات **بقي في البحث**
نظر ان الصورة الشخصية لما كانت محتاجة الى التناهي والتشكل كانت متأخرة عنها لاحتياجها [illegible]
على الصورة [illegible] اللازم الاشتقاق [illegible] في نظر المناظرة [illegible] في مشاهدة البرهان وحينئذ
ان [illegible] التناهي [illegible] الاعتبار ايضا [illegible] توقف البرهان عليه الثاني ان التناهي والتشكل من عوارض
[illegible] البيان ايضا [illegible] الامام [illegible] اكثر المتأخرين [illegible] البحث بالصورة الجسمية **قوله** [illegible]
ذكرناه حمل الوجود على ان معناه التشخص [illegible] في مطابقة الماهية [illegible] الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة
لكانت سابقة عليها تشخصا وجعل ماهيتها وعلل شخصها والمراد بعلل التشخص التشخصات التي هي العوارض المكتنفة **قالت**
[illegible] لما كانت [illegible] وجودها [illegible] متأخرة عن ذاتها [illegible] ان يكون متقدمة على [illegible]
ذاتها **فنقول** لما كانت تلك العوارض [illegible] لازمة لتشخصها [illegible] بالضرورة [illegible]
وعللها مطلقا بل فعلها اي علل الماهية وعلل التشخص لان كلامه في هذه المباحث [illegible] الماهية على [illegible]
التشخص [illegible] على الماهية [illegible] ان ماهية الصورة [illegible] بالضرورة تكون علتها سابقة [illegible]
على التشخص فلما تبين ان التناهي والتشكل من توابع الهيولى [illegible] الفصل بين [illegible]
[illegible] الصورة وجود والهيولى [illegible] على [illegible] الصورة وجود [illegible]
الهيولى اي الوجود والموصوف بالمغايرة تحصل بعد علية الصورة [illegible] سابق على ذلك [illegible]
[illegible] الكلام مع هذا [illegible] **قال** [illegible] انما معلولة من جنس [illegible] **اقول**
لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بالوجود [illegible] وجود الهيولى [illegible] الصورة
[illegible] يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكان [illegible] **اقول** هذا [illegible] ان لا يكون الصورة علة للهيولى
مطلقة [illegible] لو كانت [illegible] بالوجود والعقل [illegible] ان يكون من الصورة وجود
[illegible] على مقدمتين الاولى ان المعلول [illegible] او الماهية [illegible] معلول الوجود
[illegible] الخارج [illegible] وجوده [illegible] معلول الماهية ان الماهية مع قطع النظر عن الوجود

يقتضي ذلك المعلول [illegible] ان الماهية [illegible] وجدت [illegible] الوجود وكان [illegible] المعلول ولا شك ان الماهية [illegible]
[illegible] في التعقل [illegible] لا يكون ذلك الشيء [illegible] من [illegible] مقتضيات الماهية لا يكون الا [illegible]
[illegible] مقتضيات الوجود [illegible] يكون [illegible] ان المعلول قسمان [illegible] ومقارن لها [illegible] المعلول [illegible]
[illegible] ان يكون معلولا للوجود [illegible] في الوجود [illegible] في الوجود [illegible] وحينئذ ان كانت
[illegible] المعلول من [illegible] ماهية [illegible] مطلقة [illegible] من [illegible]
علة مطلقة [illegible] لا يكون المعلول من [illegible] الجواب [illegible] الصورة لو كانت
مطلقة [illegible] الوجود والعقل [illegible] لو كانت علة [illegible] وجودها وليس كذلك فان المعلولات [illegible] مقارن ومباين
[illegible] ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلولة مقارنة للصورة [illegible] معلولة للوجود [illegible] لم يكن معلولة [illegible]
[illegible] في توجيه هذا المقام [illegible] **قوله**
ان الشيخ [illegible] معلولة للوجود والصورة [illegible] الهيولى وان لم يكن معلولة لماهية الصورة
[illegible] معلولة للوجود [illegible] معلول الماهية ومعلول الوجود [illegible] الشيخ [illegible] معلولة [illegible]
الصورة [illegible] الهيولى للوجود والصورة ليست في نفس الامر [illegible] الصورة
قال لو كانت الصورة علة للهيولى لم يكن ماهية الصورة علة [illegible] وحينئذ لم [illegible] ان يقتضي المعلول [illegible]
[illegible] في الجواب [illegible] الهيولى معلولة لماهية الصورة جاز ان يقتضي المعلول [illegible] وجوده **قوله** هذا الكلام
[illegible] الشيخ [illegible] كلامه [illegible] الكلام الى
[illegible] الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ [illegible] الشيخ ان تشخص الحال [illegible]
المحل [illegible] كانت الصورة علة مطلقة للهيولى استحال ان يقتضي المعلول [illegible] تشخص الهيولى [illegible]
[illegible] لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة [illegible] الهيولى [illegible] محال
[illegible] لزوم المحال [illegible] التقدير [illegible] علة مطلقة للهيولى [illegible] لو كانت علة مطلقة [illegible] بوجودها
[illegible] سابقة [illegible] الهيولى [illegible] محال [illegible] انما معلولة من جنس [illegible]
[illegible] لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة متقدم على الهيولى [illegible] ان محال [illegible]
ان يكون الهيولى معلولة لماهية الصورة [illegible] الهيولى معلولة للصورة [illegible] ان يكون معلولة للوجود او للماهية [illegible]
[illegible] يكون معلولة للوجود [illegible] ان يكون معلولة لماهيته [illegible] محال لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالتشخص [illegible]

بالشخص لابد ان يكون واحدة بالشخص اجاب بان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا تكون
معلولة لماهية الصورة في الجملة بل هي معلولة لمطلق ماهية الصورة شركة وحدة العام الى اشارة معلولة وان كان ليس بل لازمه
المعلولة لماهية اي الهيولى ليست من معلولات ماهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهيتها في الجملة ثم لما
بعض المعلولات والمقارنة ذكر ان المعلولات لا تكون مباينة تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام
وفيه اندراج دليل في دليل على المدعى قبل الاتمام كما ان في توجيه الامام وضع دليل على المدعى في دليل وكل ذلك خبط من الكلام
فاما توجيه الاحمال فيه قوله ليس من امر المعلولة لماهيته فقد كفى ان قال ليس معلولة لماهيته وبنى الامام جميع كلام الشيخ
تقدير حقيقة الصورة والشارح قوله على انها معلولة من حيث ما هي بان على التقدير واما قوله وان كان بين ...
نفس الامر ما نحن فيه وجهه اجمع كلام الشيخ حسب نفس الامر من الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك فما ذكره اسد واوضح
قوله او لعلك تقول اذا كانت الهيولى تقرير السؤال انكم قلتم ان الصورة لا تستوي لها وجود الا ما هي والشكل وما
محتاجا الى الهيولى فيلزم ان تكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى متقدمة عليها وان قلت معلولة
وانه مع ذلك الجواب فقد قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها الا ما يحتاج
الشيء اليه في وجوده فان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده والذي ثبت ان الهيولى يحتاج اليه الصورة في الجملة ولا يلزم
منه ان تكون احتياجها الى الهيولى في وجودها بل يجوز ان يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان تكون علة لها فان كونها معلولة
للصورة ثم قال الامام نعم في السؤال عبارة العلة ونقتصر على ذكر الاحتياج فنقول قلتم بان الصورة لا تستوي
لها الوجود الا بالهيولى فتكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم جعلتم الصورة شركة العلة فتكون الهيولى محتاجة وتكون محتاجا اليها
متاخرة ومتقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فاختلف
لكن الهيولى الصورة الشخصية والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة قال اقول لما تبين فيه في الفصل كيفية تقدم
الصورة محصل كلامه ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك ان قال الصورة اذا
زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فتعقب البدل انما يقيم الهيولى الصورة وفي هذا العنوان نظر لانه
سيذكر ان الصورة في الفائدة الكلية منه ما يجب ان يطلب كيف هو ولو كان بين ذلك كيف يصير به ذلك مطلوبا
فالاولى ان يقال المطلوب هنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهي انها شريك سبب الهيولى الطبيعة كون
ذاته فيها امتناع تقدم الهيولى على الصورة وفيه برهانين الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكس
لزم الدور واليه اشار بقوله وانه لا يمكنك ان تبين الاقامة الثاني ان الهيولى لو كانت متقدمة على الصورة لكانت متقدمة

على الصورة اما بذاتها او بامر زائد عليها لا جائز ان يقال انها متقدمة على الصورة بذاتها والا لو سبقت الصورة بانحاء
وجودها لكانت سابقة بالصورة على الصورة وهي الجملة الاولى لان المدعى ان الامر المتقدم وجود الامتناع التقدم
للهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة فانما تقارن وجودها لو قال المراد بقاء انه
الصورة مع الهيولى والامتناع ان اقامة الهيولى للصورة على توجيه الكلام والحاصل ان كلا من الصورة والهيولى ليست
علة مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة العلة بخلاف الهيولى فانها لا احتمال ان تكون علة مطلقة استحال ايضا
ان تكون شريكة العلة فانها قابلة محضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا بد ان يكون معطيا
للوجود فان الصورة مع انها شريكة العلة لا تعطي الوجود بل معطي الوجود هو المبدأ المفارق على ما يجيء غاية ما في
الباب انه لا يكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما السبك الاول فمنه فيه
ان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي صورة والمتأخر الصورة من حيث انها متشخصة فلا منافاة بين الكلامين
واما السبك الثاني فهو انه لما قال الشيخ الصورة متقدمة على المادة لا ننا اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها بدل لها انعدمت
المادة والامتناع خلو المادة عن الصورة فتعقب البدل يقيم المادة والبدل يكون الصورة متقدمة على المادة اعترض الامام بان
قوله تعقب البدل يقيم المادة والبدل ان صح على الاطلاق فليس كل بدل لازم للحصول فانه لا يقوم له الا بدال العرض الجسم
الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة للحصول له فانه اذا زال عنه اين او شكل معين او مقدار معين فلم يكن بد من ان
يحصل بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانه محال والا لكان تلك الاعراض
صورا مقومة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في مقدمة الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال انه يجري
المقدمات بان يلزم ان تكون الاعراض اللازمة للجسم مقومة للمادة لا للجسم والدليل فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل بدلها
انعدم الجسم والمادة فتعقب البدل انما يقيم المادة وذلك الا بدال ان تكون الاعراض مقومة للمادة فتكون صورا وتقرير جواب الشارح
انا لا نسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب انها لا تقيمه في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخصه فان امتناع خلو الجسم
عنها يقتضي احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت مقيمة للجسم كانت صورا قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك لو كان كل مقوم صورة
والمشهور من امام المحقق ان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة انما الصورة جوهر تقيم جوهرا وتلك الاعراض ليست
في حقيقته ولو اعتبرناه قوله من حيث هو اين ما الجواب سؤالين احدهما ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه لزم
ان يدوم الجسم بدوامها وليس كذلك اجاب بان الشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين
من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين لا يقال نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة للجسم

بذو المادة وان لم يكن تشخصه استحال ان يكون تشخصه لا لانا نقول التشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض لو
انعدم شيء منها انعدم التشخص بتلك العوارض مع المساواة بالتشخصات لو وجد التشخص من حيث انه تشخص وعليه ينبه بقوله
امتناع انفكاك الجسم عن اين وانما يقتضي احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان كانت تشخصه لوجه وجد في الخارج لكن لا دخل
لتشخصها في التشخيص لان التشخيص اعتبار لزوم التشخص من حيث انه تشخصه فهو لازم له السوال الثاني ان
محتاجة الى الجسم فلو كانت مقومة للجسم لزم الدور واجاب بانها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المتشخص يحتاج الى
الاعراض فلا دور فلو قيل تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض لكنه يحتاج في تشخصه الى العرض فنقول احتياج
في تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس نتيجة لما ذكره يعني لا يلزم مما ذكره ان متعقب البدل
متقوما بالبدل بل اللازم ان متعقب البدل مقيم للمادة بالبدل في تشخصها فان متعقب الايون مقيم للجسم المتشخص بالايون وان لم
يحتج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينافي اقامة الصورة للمادة فهذا ان هذا الجواب غير موجه لان المدعي ان الصورة
مقومة للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها في وجودها وكلام الامام انه لو كان كل بدل
الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقومة للجسم والمادة في وجودها فيكون صورا ولا معنى للصورة الا ذلك
وجود المحل فالقول بانها تقوم الجسم في تشخصه خارج عن التوجيه وكان الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة
مادة وهنا اثبت كونها مقومة للمادة وهذا سهو فانه سهو لان الثابت ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير
وانها صورة وهو مادة فما ثبت في هذا المقام لو تم البيان والظاهر ان المدعي اولا كان شركة الصورة علة الهيولى
ذكر في دليله اقسام ابطل بعضها وبقي ابطال البعض الاخر وتحصيل المدعي وهذا الفصل يؤيد ما ذكره الشارح
اخرى في هذا البحث قبل تمام الكلام الاول ولا شك في اخلاله بترتيب البحث بخلاف ما ذكره الامام فانه متعلق
قال ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر لان المقيم للاخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد
مع الاخر والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وانه محال ولا ان يكون
تلازم مع الاخر اذ اما ان يكون لاحدهما تعلق في الوجود بالاخر او لا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالاخر جاز ان يوجد
كل منهما بدون الاخر فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالاخر كان لكل منهما تاثير في الاخر فيلزم الدور وهذا الكلام
فقد اعتبر في الترديد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحدة منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز
كل منهما منفردا عن الاخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الاخر ولا يرجع الى القسم المتقدم
يكون احدهما علة للاخر وقد يطابق الكلامان وهذا غلط لانه قد تقرر في اول البحث ان المراد بقيام كل من شيئين

الاخر الاحتياج من الجانبين وقيامه مع الاخر الاستغناء من الجانبين فان اريد المتعلق الاحتياج فهو ترديد الاستغناء
بالاحتياج وعدمه وذلك صحيح في الحاشية قال وان كان الحكم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالاخر تاثير كل منهما في الاخر وجاز
وهو ان يتعلق احدهما بالاخر فقط ثم اورد الامام منها نقضا بالمتضايفين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم مركب
قياسين فيه ليس لانه متحقق وجود وما يدل انه فرد منه حكم صحيح فان المعلول منه عن المعلول مع امتناع الانفكاك عنه وعن النقض
المتضايفين بان لا علة واحدة رابطة بينهما اما المضافان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتوالد للابوة والبنوة
منها يحتاج الى ذات الاخر فان الابوة تحتاج في وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب وهو ليس ابطل الحجة
واما المتضايفان المشهوران فلانهما معلولا علة واحدة كالاب فالابن مثلا كل منهما يحتاج لا لكن بل بعضه الى الاخر الا كله الى بعضه
الاضافة يحتاج كل منهما الى الاخر بل الى ذات الاخر او الى جزئه حتى اذا نظر اليهما المتضايفان لكن احدهما احتياج الى الاخر فلا يلزم كون
بينهما تعلق وايهم وهو ما هو التلازم بينهما ويجوز ان لا يكون الهيولى والصورة معلولي علة واحدة يتقوم كل منهما مع الاخر في كون
كل منهما مستقلا بالاخر فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الاخرى وذلك كاف في الارتباط بينهما من تعلق كل من المتعاقبين
بالاخرى اما واحتياج كل منهما الى الاخر فلا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولين لثالث يتقوم كل منهما بالاخر على وجه لا يلزم
منه الدور وان لم يقتض احتياج كل منهما الى الاخر بل لازم ليس الا تعلق كل منهما بالاخر فحينئذ يجوز استغناء كل من المتلازمين
الاخر مع تعلق كل منهما بالاخر فلا يجوز ان يكون السبب الثالث نعم كان الهيولى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل منهما
بالاخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما على ان النقض لا ينحصر في المتضايفين بل هو لازم في القضايا المتلازمة
ولا لزوم الشرطيات وغيرها فان السالبة الدائمة مثلا ينعكس سالبة دائمة وتلازمها وتوقف احديها على الاخرى فلا استلزام
من التلازم او لم يتحقق بين المتضايفين لا لزوم اصلا قال من ذلك جواب سوال تقديره وهو ان الشيخ قسم المتلازمين الى
ما هو علة للاخر والى ما يكون معلولي علة تقوم كل منهما بالاخر او معه فالتلازم بين المتضايفين ليس من القسم الاول لما ذكره
الامام ولا من القسم الثاني لانه احاله بغيره فاجاب بان العلية التي بين المتضايفين ليست من جنس التقدم بطلانه فانه
بطلانه هو التلازم في الوجود والمتضايفان متلازمان في التعقل والهيولى والصورة ليسا متضايفين وانما
هما المتضايفات كاتصال الهيولى بالصورة والصورة بالهيولى فان قلت ما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وهو
في التلازم بين الماهيتين فلا يتجه نقضا فنقول التلازم بين الماهيتين لما جاز دون الاحتياج علم انه لا يجوز التلازم بين
كذلك على ان من النقوض المثبتين التخفيفين لا تقوم احدهما الا قيام الاخر وهو تلازم بين الوجودين حاصل
على ان الهيولى والصورة لا تلازم بينهما فلو ان يستغني كل منهما عن الاخر فلا تلازم وان احتاج احدهما الى الاخر

واما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وحده او من جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون علة مطلقة وحدها
او جزء العلة وهو المطلوب وهذا منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار والاين فان الهيولى
والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة للشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة لوجوده
وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل بعيب البدل ومعارض بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة المحل
احتياج الحال اليه في وجوده الى المحل لكن يكون جزءا من علته ولكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج في الوجود لا ينافي
اب العلية ومن لم يتوصل ونحوها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقتضى القوم فان الصورة لو لم تكن
للهيولى لم تكن صورة ولا محلها هيولى قال يجب ان يطلب كيف هو كيفية تقدم الصورة انما وجد ثابتة علة للهيولى
مع شئ آخر وانا ان عليتها وتقدمها من حيث هي هي لا من حيث هي صورة معينة فيبحث عن المتقدم لا عن كيفية التقدم
مكان مستدرك في هذا المقام **قال اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى
والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان تحتاج كل منهما الى الآخر ولا يجوز ان لا تحتاج شئ منهما الى الآخر تعين ان يكون
احدهما محتاجا اليه الآخر وظهر انه يمتنع ان تحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخلو اما
ان يكون علة مستقلة او لا يكون بل جزء العلة والاول باطل فتعين ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة وعن شئ
آخر اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشئ سماه اعطاء وجهين احدهما انه الاصل في العلية لانه الواحد والشخص المستمر لوجود
كالهيولى والثاني انه يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة **فان قلت** كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها
مع عدمها فهو امر ان امكان الوجود وهو غير مستفاد من شئ بل هو بالذات وعدمها وهو ليس من المبدأ فما مستفاد وجود
الهيولى بالقوة اي السبب الاصل بمعنى قوله **فنقول** الهيولى ما به الشئ بالقوة والشئ هنا الجسم فان الجسم بالقوة عند
الهيولى ويصير بالفعل عند وجود الصورة فالمراد انه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها جسمية بالقوة حتى اذا انضافت الصورة
صارت جسمية بالفعل فالقوة ليست في الوجود بل في التجسيم والصورة لا تفيد الا اخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب
الاصل بالفعل في التجسيم لا في الوجود وفي قوله وهو كما ذكرنا موجود ثابت مفارق تنبيه على ترتيب الموجودات والانتقال
من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لابد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وان يكون مفارقا عن المادة
فانه لو كان جسما او جسمانيا لتوقف على مادة وصورة فتكون الصورة علة لمادة غيرها فان انتهى الى المفارق والا عاد البعض
محالات كما يلزم ان تكون الصورة علة ذات الهيولى وحدها وذلك المبدأ المفارق اما ان يتوقف تأثيره على الجسم
والحالات ايضا والا توقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحال صدورها عن واجب

الوجود وهي صدورها من الحق فقد علم ان لكل جسم من الاجسام مبدأ مفارقا يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمية وتوسطها
والهيولى وبه حصل الانسياق من عالم الاجسام الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغائب واما المعين لتعقب
الصور فالمقصود ان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة فاما الاقسام
الباقية ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم من التقسيم وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال يجب اذن ان يكون
علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن الشئ لكن يستحيل ان يكون فيضانها عن الصورة
ثم اقامه البرهان على ذلك يكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشئ وبصورة كيف كانت ثم انه بعض الاذكياء
ان الصورة جزء العلة الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع الامرين
الشئ والصورة من حيث هي هي ولهذا يقال انها شريكة علة الهيولى لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء العلة
واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه قيل المراد بالحصر في التقسيم العلة الفاعلة حتى يكون تقرير البرهان انهما
لما تلازما فاما ان يكون احدهما علة فاعلية للاخرى او لا يكون والثاني باطل والا لكانا معلولي علة فاعلة تقوم كلا منهما بالآخر
او وهو محال وان كان احدهما علة فاعلة فلا يخلو اما ان تكون هي الهيولى والصورة ليست علة مستقلة فتكون جزء العلة
الفاعلة ولو حمل العلة كذلك على العلة الفاعلة لم ينحصر القسم الثالث فيما تكون العلة الثالثة تقيم كلا منهما بالآخر او يجعله
ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وفيه نظر تأمل فيه جدا قال الامام
المعين هو الحركة السرمدية لان المبدأ المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فتوقف
فيضانها على حدوث شئ يكون سببا لاستعداد صورة فصورة وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حادث آخر
وقد ظهر مما مر ان ذا لا يتأتى الا بحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل بتعقب الصور المتجددة
قال الشارح لما كان المعين هو السبب المقتضي لتعقب الصور والسبب المقتضي لتعقب الصور هو علة الصور
وعلة الصور لا تتم بالحركة السرمدية لانها متجددة والمتجددات لا تكون موجدة بل لابد لها من المبدأ المفارق الا
الغاية حقيقة نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة وهي اجزاءها الهيولى لزم ان لا تكون الهيولى
علة لنفسها وانه محال وايضا يرجع كلام الشيخ الى ان الهيولى توجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع الحركة آخر
وقوله من وجه في قوله وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا للمعين من وجه لا وجه له ان في المعنى
وكذا التقدير ضروري وايضا لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود
بيان احد اقسام الباقي الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءا لا يستلزم كون الصورة جزءا

قال وهي المقدمة من جهة انقول اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى بدونه اجتماع السبب الاصل الصورة من حيث هي
صورة ما الغايتم لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث هي صورة ما كان ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والمعين
ثم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصورة في نفس الصورة الى
كل اي مشتمل عليها وهي الصورة المطلقة لكن قد عرفت ما فيه من سماحة قوله فان الصورة الغائبة اي
المطلقة شريكة السبب الاصل في افادة الهيولى وجودها [illegible] انما شركتها السبب الاصل في تشخيصها الى جهات كل الصورة
وانما تشريكها بخصوصيتها الى الخصوصية الصورة الزائلة في تحصل المادة [illegible] الذي كان الفعل لما حال
من الاحوال الموجبة قوله وتشخصت هي بالصورة قال الامام ان اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منها بالاخرى
وهي تشخص كل واحدة منها بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحدة منها بالاخرى
ليس الا ان كل واحدة منها تتشخص بالاخرى فنقول تقرر على وجه يحتمل ما في كلام اشارة الى الكيفية الا انه [illegible]
ولهذا قال اراد ان يشير ثم تقرر شرحه ان في هذا الكلام غلطة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
انما تتشخص بالمادة ورد عليه سوال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة متشخصا ان كان بمادة اخرى تسلسل هذا الكلام
من الشيخ اصلح ان يكون جوابا لهذا السوال فقال لا نسلم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة
بالمادة فان قيل التسلسل وان اندفع الا انه يلزم الدور قلنا هذا اجاب ان تشخص كل منها بذات الاخرى دور
ولقائل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منها بذات الآخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الآخر
وانضمام ذات احدهما الى ذات الآخر موقوف على تشخص كل منها لان المطلق ليس بموجود والانضمام فليس لموجود
غير مع ويمكن ان يمنع هذه المقدمة بان الوجود منضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها [illegible]
الماهية موجودة قبل انضمام الوجود واوضح قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى [illegible]
الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان [illegible]
تمنع ان تفارق هذه الهيولى فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة والثاني ان الهيولى قابلة فلا تكون فاعلة [illegible]
فان قيل اذا استحال ان تكون الهيولى علة للتشخص فانهم يقولون كل نوع متعدد انما تشخص بالمادة اجاب
بان المراد ان المادة علة قابلة واما العلة الفاعلة في الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالمشخصات فهي هذه [illegible]
الوجه جواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى
المعينة من حيث هي قابلة لا من حيث هي فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتشخصها

لا يقال ذلك ان التشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست واحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد
بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فلا يمتنع ان يكون الصورة المطلقة علة فاعلة لتشخص الهيولى لانا نقول ليس المراد
تشخصه وفاعلة لتشخص الخاص بل التشخص الهيولى بل كونها [illegible] في الهيولى تشخصا لازما لها [illegible] وذلك كذلك وانضمام
الوجود الى الماهية هو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين وجود وماهية بل اذا حصل الوجود في العقل فقد [illegible] قال
قلت في الكلام الى سنده انه فنقول المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الآخر على وجود ما تقدم [illegible]
المنع والنقض مندفع بما ذكره قوله وهم وتنبيه لما بين ان الصورة متقدمة على الهيولى دون العكس اورد عليه سوالا
وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدما على
الآخر من الآخر فاجاب بانهما وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما ان في الوجود ايجاب العلة هو
الصورة هاهنا من الشيء الذي يوجد هاهنا اي الهيولى والصورة هاهنا هي العلة متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى قوله [illegible]
[illegible] في ان الدلائل المذكورة كما دلت على تقدم الصورة وانما شركه العقل في العنصريات كذلك دلت على ذلك
الفلكيات على ما قرره الشارح بانا وان امرنا بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى [illegible] محتاجا
اليها وقد بينا ان الصورة لو زالت وجب ان تعقبها بدل وهذا لا تمشي في الفلكيات لكن يمكن بان نبينا ان الهيولى
لا تكون فاعلة لما بالتلطف شوقا فالفكر اليه واما قول الشارح متفاوت الحال ايضا بلزوم استعداد وقبول الصورة
[illegible] فمعقول لا تعلق له بعلية الصورة والكلام فيها قوله اكثر النقطة المفارقة [illegible]
[illegible] واما منفصل بان يكون [illegible] الزمان او قارا وهو ثلاثة انواع متصل [illegible] النسبة نوع آخر [illegible] النقطة النسبة
للخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح الى الجسم حتى كان الجسم منتهى السطح وهو بالخط كذلك الخط منتهى النقطة في نهاية الخط
كما ان نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل لا فائدة لذكر الوضع في تعريف الانواع الثلاثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع
لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع فنقول ايراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كونه
ذا اجزاء يتصل بعضها ببعض مترتبة [illegible] يمكن ان يشار الى كل واحد منها انه [illegible] من صاحبه وقد احترز به عن الزمان اذ ليس
شيء من اجزائه مقارن الوجود بوجود الآخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث يشار اليه [illegible]
والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي [illegible] والجسم التعليمي يستلزم البسيط [illegible]
ان يتصور جسم غير متناه وحينئذ لا يكون له بسيط واما انه معروض البسيط بالذات [illegible] عروض البسيط [illegible]
[illegible] لشيء آخر فهو عارض له وعارض للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطة العروض واثبات الواسطة

ومباحث الجسم التعليمي مذكورة في الفرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي بعين ماهيته ومعنى ان له الابعاد والاتصال
وتناهيه فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك ابعادا وكذلك اشكالها وقد تكون
شيء بسيط او من الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى البسيط والانتهاء ثبت كان البسيط ثابتا واما قلنا انه شيء
خلافه ذو امتداد او امتدادات ثلث او ذو انتهى ... في جهة بقي الامتداد او ان الاجزاء فانتهاء الجسم انما يكون بما له امتداد او امتدادان فقط
وهذا يقتضي ان يكون الامتداد او الامتدادان في السطح حالا باقيا في الجسم وليس كذلك بل هذه انتهائه في جهة بعرض
سار في جهتين آخرين ... فذلك التخيل و التخييل وانما قيد انتهاء والواحد من الامتداد او امتدادات ... من حيث هو والامتداد
عن الخطوط فان ماهيته فقط حيث تناهى جميع امتدادات الطولية والعرضية والعمقية ... على الجسم السطح انما يكون
ذو تناهي من جهة واحدة فقط الثاني كيف لزوم السطح ... الجسم الاول ... الثاني **قال** ... الجسم
في الجهات واما انه في كل جهة منتهي يوجد شيئا آخر هو السطح فلا بد من بيان **لانا نقول** ذو انتهى الجسم في احدى الجهات
فقط فذلك انه يوجد شيئا ثابتا في الجهتين ... الشيء ... الجسم ... من الجسم ... في الجهات ... ان يكون
الجسم ... تلك النهاية ... السطح ... السطح الخط ... انما ... السطح ... كانت نهاية
في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شيء ممتد في جهة واحدة ... السطح في جهتيه لم يلزم انتهاؤه ... الخط كان في سطح الخطوط
في جنب النقطة ... من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي ... باعتبار التناهي في جهة واحدة فقط **قوله**
والنهاية من المضافات المشهورة ... من المضافات ... المشهورة ... من الحقيقي
المشهورة ... مضافة الى الآخر فيقال الاب اب الابن والابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي
نفسه مضافا الى الآخر ... الابوة ... والنهاية مضافا ... النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذي النهاية
النهاية ذو النهاية بالنهاية ... المشهور ... البسيط نهاية **وفيه نظر** ... لانها كانت من المضافات المشهورة
لم لا يصدق على الكم فان المضافات المشهورة ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن ... كل مقولة ضرورة ان الاضافة عرض
كل مقولة من المقولات ... الاضافة ... المشهورة ... تلك المقولة ...
الاضافة المقيدة ... المقولات قال الشارح الجسم ذو انتهى ... السطح ... النهاية ثم ...
الى الجسم فان ... الاول الى الجسم كان ... السطح ... الثاني كان نهاية لذي النهاية ... المشهورة
... النهاية ... الاضافة لم يكن ... المشهورة وان ... مع الاضافة ... السطح ... مع الاضافة مضاف مشهوري
انه على النهاية ... السطح الجسم ... نهاية حتى يستدل على ثبوت السطح الجسم ثبوت النهاية ... يكون السطح نفس النهاية

بل مسامة ... لم يحصل كما ... على الامام اولا وحقق المغايرة بين السطح والنهاية ذاتا **قال** **قلت** ...
اي هذا ان السطح نفس نهاية ... قال ... الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس **فنقول** ... بمعنى السببية بل ...
وقد اشار اليه الشارح بقوله ... مقارنا له **قوله** قال الفاضل الشارح ... ان السطح والتناهي ليسا جزئين من الجسم
الشيخ تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه **اعترض عليه** بانه تصور الجسم ثم ...
من الهيولى والصورة نحن نتصور الجسم بدون تصور اجزائه ... الامر ... اما لان تصور الشيء لا يستلزم
تصور اجزائه واما لان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور ... الحقيقة ...
كانت المسئلة ... السطح والتناهي قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء
في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية
ولكن ان يكون الاجزاء الوجودية ... وان كانت في الاجزاء العقلية ... الاجزاء الوجودية ...
... الجسم ... الذي يقبل الابعاد ... القبول ... الى المادة ... الابعاد ... الى الصورة ...
المقدمة فنقول ... الشيخ ان السطح والتناهي ليسا جزئين عقليين ... معقول ... الاجزاء العقلية
... على الجسم ... كلام الشيخ ... الاجزاء العقلية ... كلامه ...
ليسا جزئين وجوديين اما التناهي فلانه ... بطرف الجسم ... بالطرف ... جزءا واما السطح فلانه ... الجسم
التناهي ... الخارج ... نقول ... الشارح ... التناهي اشارة الى ...
ليس ... اشارة الى ان التناهي ليس جزءا للجسم ... تعلقه ... السطح
وان لم يكونا جزئين للجسم ... السطح والتناهي ... ان ... الاجزاء العقلية ...
تصور الجسم ... **النظر** الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه ... السطح والتناهي
ليسا من الاجزاء الوجودية ... ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس ...
... السطح ... ويمكن ان يقال ...
... السطح والتناهي ... حقيقة الجسم كان ذو السطح والتناهي ليسا ... الخارج
... **النظر** الثاني ان سؤال الامام وارد على السطح والتناهي ...
... تصور الجسم ... السطح والتناهي ... تصور ... تصور السطح والتناهي ... **الجواب**
انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة وبعد تصور

هذه الحقيقة لكن ان لا يتصور السطح والتناهي بل يتصور جسم غير متناه واليه الاشارة بقوله ولذلك لكن ان
هو لا لم يتصور الجسم الغير المتناهي لعدم تصور حقيقة الجسم بل تصوره وحقيقة الجسم ومع ذلك يتوهم غير متناه
فان قلت هذا الجواب كاف عن السوال الثاني السطح والتناهي فلم غيره الى السطح والتناهي قلنا نبه بذلك على ان الامام
لم يفرق بين السطح والتناهي وبين السطح والتناهي وعلى ان هذه الالة لم تنتظم في الاجزاء الوجودية وان سواله لم يرد مطلبا
قوله فان معنى النهاية اضافة عارضة للسطح اي بالقياس الى الجسم وليت شعري انه بعد ذلك فليس في شرحه شيء الا
ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان معنى النهاية ان يكون شيء متاخرا عن اخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك المتاخر شيء لا
على ثبوت ذلك المتقدم بمعنى انه ان شئت مثل ما ذكر في المنطق ان برهان الان قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون
لا موجبا لثبوت الاكبر لذلك النهاية ههنا وان كانت متاخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال
الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقي فيما سبق من المضاف المشهوري فان اخذ ما اخذ مع السطح فصارت مشهورة
واخذ وحده فصارت حقيقية فاذا كان النهاية ههنا اضافة حقيقية فيكون اضافة السطح الذي هو العارض الى الجسم الذي
هو المعروض واضافة العارض الى المعروض انما تحقق بعد المعروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للمعروض وفيه نظر
لان اضافة العارض الى المعروض لو وجب ان يكون بعد المعروض والمعروض ايضا اضافة العارض الى المعروض كان
المعروض بعد المعروض متاخرا عن الجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك اشياء ثلاثة النهاية ثم السطح ثم اضافتها
نقيت النهاية النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم لا لعرض الجسم او لا ثم عرض السطح سببا فان الشبهة الكلية
قوله يريد بيان ان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فلا بد من بيان لزوم التناهي قال
اي يقول كيف يكون السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد وجوابه ان التناهي يطلق
بمعنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية والاخر التناهي في المقدار وهو
كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار ما يعده ويقدره والمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع فان السطح والخط اذا كانا
بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين في الوضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة
بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيها وان كانا متناهيين في المقدار
اذ يمكن فرض مقدار يعده ويقدرهما قوله واذا قطعت الكرة اذا توهم سطح مستو يقطع كرة تنقسم الكرة الى قطعتين لكل منهما
سطح مستو يحيط به دائرة هي قاعدة تلك القطعة وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيها واذا كانت القطعتان
متصلتين كان محيط الدائرة ونقطة فصلا مشتركا بينهما قوله قال الفاضل الشارح ذلك ان امكان الاصول وذلك النقاط

الشيخ ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين والثلث والربع وساير الاجزاء وان لم يمكن
فرضها الا في حين فرضها بالفعل اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع فرضا في فرضه
المواضع وهذه الامكانات المواضع مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل لزم وجود النقط الغير
المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة الكرة
حصول المركز والقطبين لان المركز انما اوجب الانقسام لاختلاف الاعراض فان المركز والقطبين مما وجب ان يكونا
ساكنة وساير الاجزاء متحركة لزم انفصالها من الكرة بالفعل وان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجوده
اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك
المواضع فوجوده هناك بما فرضه فلا لم يفرض وقال لم افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا
الا ان الامام الرازي يتم على ان الامكان وجودي فعند الشيخ قوله يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الا بعد الفصل والبعد المكانية
فمعنى ان هذا الحكم اولى بهذه المسئلة الطبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة
التي بعدها اذ البحث فيها عن الاجسام ان لها سنا بعد مقدار في الخلاء فان قلت مسايل العلم هي المطالب التي يبرهن
عليها في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولى فنقول لو سلم ان المسايل مطالب فقول خرج مخرج الامثال
في الحقيقة اثبات الاعراض الذاتية لموضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان كان الاثبات ضروريا الى الاول
من المسايل المنطقية مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسايل العلم كسبية والاشتباه بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف ذكره
الذي استعان النفس في الحكم الاولي به او الحكم الاولي ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان
اذا شاهد ان الجسم اذا انفذ في مكان جسم آخر تنحى عنه الجسم المتمكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع التداخل فان قلت
فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احد طرق الحجج في المطالب والمكتسب بالحجة لا يكون بديهيا فنقول الحصول الانا
بحجة العلم من ان يكون بطريق الكسب او بانه بنفسه لا يدني الاكتساب من حركتين حركة من المطلوب لتحصيل المبادي وحركة منها اليه
وليس هناك الا وجدان المبادي والانتقال منها الى المطلوب كما في الحدسيات والتجربيات وغيرها قوله وان ذلك للابعاد
فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا واحدا والا لكان الكل مساويا للجزء لان هيولى الذراعين لا يجوز ان يكون هيولى
ذراع واحد فان الهيولى لا حصة لها في المقدار في نفسها بل نسبتها الى جميع المقادير واحدة وصورة ذراعين تمتنع ان تكون صورة
ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره ويتكاثف فيصغر مع انه صورته ولا شيء لها ان يكون له مقدار اولا فانه لم
له مقدار كالنقطة فلا يمتنع من التداخل كالنقط المتقاطعة الاقطار فمن هذه كل تقاطع نقطة وجميع النقط حتى في المركز اجتماعا

وانما يحاسبا الوضعي وان كان له امتداد في الطول فقط لم تمانع من حيث العرض والعمق حتى ان وضعنا له الخطين
آخر لم يحدث عرض او وضعنا سطحا على آخر لم يحدث عمق وان انقسم السطح الى ما لا ينقسم وان كان له امتداد في الطول
والعرض دون العمق لم تمانع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض تداخل ولا يحصل منها الحجم الا لانقسام
الجسم الى السطوح الى السطوح من حيث التمداد ضرورة ان [illegible] من احدها فقوله اشارة [illegible]
الاجسام [illegible] فان كانت [illegible] البعد [illegible] ان الى غير ذلك
اختلاف احتمال الابعاد والتقدير وحقيقة ايضا اشكال تلك الابعاد والتقدير [illegible] الابعاد [illegible]
على ان يقع فيه الجسم اصغر [illegible] الاختلاف انما هو اختلاف [illegible] كون [illegible]
الخلاء [illegible] اللاشيء المحض [illegible] بعد المفطور [illegible]
البديهة وان جميع [illegible] ان بين اطراف الاناء بعدا [illegible] الهواء [illegible] الخالي
الاجسام التي فيه [illegible] الاجسام وهو بعد مجرد [illegible] العالم خلاء [illegible]
[illegible] الخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى البعد المفطور [illegible]
[illegible] الخلاء بمعنى لا شيء [illegible] فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شيء والبعد المفطور [illegible]
[illegible] فان لم يوجد بعد [illegible] لا شيء [illegible] البعد المفطور [illegible] الخلاء بمعنى لا شيء [illegible]
[illegible] البعد المفطور [illegible] الذي لا يتناهى فهو [illegible] الخلاء [illegible]
[illegible] في الخلاء الذي لا يتناهى [illegible] في الخلاء اجساما [illegible]
[illegible] اعظم من ذلك او اصغر او مساوية [illegible] الخلاء الواقع بين تلك الاجسام [illegible] في المتصل
ان البعد المتصل [illegible] لان كل بعد قابل [illegible] الضرورة [illegible]
[illegible] لو كان من البعد المجرد شيء [illegible] وليس كذلك [illegible] البعد المتصل [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الابعاد والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية [illegible] ان البعد الجسمي [illegible]
في البعد المجرد من المادة [illegible] في الحقيقة وهو ممنوع قوله في مثل قولنا [illegible]
[illegible] لا يكون في الجهة بل [illegible] الجهة او اليها [illegible] والحقيقة ان الحركة [illegible] الجهة [illegible]
[illegible] المتحرك على الاستقامة [illegible] الاشارة [illegible] الاستقامة [illegible] الجهة هي التي [illegible]
[illegible] الاشارات المستقيمة [illegible] الحركات [illegible] الاشارات [illegible]

والبحث من الامتدادات ومن المقادير [illegible] البحث [illegible] الامام ان الجهة امر موهوم [illegible] كان الخط [illegible]
[illegible] كلام الشارح [illegible] على القياس الاول ان [illegible] الجهة مقصد المتحرك [illegible]
ان المتحرك [illegible] الاشارة [illegible] المتحرك [illegible] الجواب ان كل اشارة [illegible]
المتحرك على القياس الثاني ان الاشارة [illegible] الامتداد [illegible] ان يكون موجودا في الخارج
[illegible] موجودا في الخارج [illegible] يلزم ان يكون [illegible] موجودا في الخارج وان كان موجودا [illegible]
[illegible] السطح [illegible] الخط نهاية السطح [illegible] السطح نهاية الجسم [illegible] استحالة [illegible]
[illegible] الامتداد وليس بموجود في الخارج [illegible] الضرورة [illegible] الامتداد [illegible] موجود في الخارج
[illegible] ان يكون [illegible] الامتداد [illegible] موجود [illegible] قوله [illegible] ان الجهات ذوات اوضاع
[illegible] الشيخ من هذا الفصل [illegible] ان الجهة ذات وضع [illegible] القياس [illegible] فيقال كل جهة ذو
وضع وكل ذي وضع [illegible] الاشارة [illegible] القياس [illegible] المطلوب [illegible] الجهة [illegible] الاوسط [illegible]
[illegible] قبول الاشارة [illegible] الشيخ يجب ان يكون [illegible]
[illegible] الاشارة [illegible] هذا الفصل [illegible] يكون الكلام ان الجهة [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الجهة [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الاشارة قوله [illegible] بيان ماهية الجهة [illegible] ان الاشارات [illegible]
[illegible] الاجسام حركات مستقيمة [illegible] الاشارات والحركات [illegible] الضرورة موجودة [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الحركة الى الجهة [illegible] الجهة غير منقسمة [illegible] منقسمة [illegible]
[illegible] في الجهة [illegible] موقوف على عدم انقسام الجهة [illegible]
[illegible] الجهة [illegible] الحركة في الجهة [illegible] الجهة [illegible] قوله [illegible]
[illegible] المتحرك [illegible] الجهة مقصد المتحرك في الاين [illegible] المتحرك في الاين [illegible]
[illegible] المتحرك في الكيف [illegible] الجواب ليس [illegible] مقصد المتحرك [illegible]
موجودا [illegible] مقصد المتحرك في الاين [illegible] يكون موجودا [illegible] مقصد المتحرك في الكيف [illegible]
موجودا [illegible] ان الجهة مقصد المتحرك [illegible]

او نزيد وانه حقا ان مقصد المتحرك بالحصول فيه لا بد ان يكون موجودا واما الحيث فهو مقصد المتحرك لتحصيله يجب
ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل فهذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب والله الموفق للصواب
النمط الثاني قوله الاجسام تنقسم باعتبار الجهات **اقول** اراد بيان ان الاجسام الاولى والثانية ذات الجهات
اطراف الامتدادات وتقاطعها كانت محدودة فالمحدد وهو الذي تتقوم به تلك الحدود وتعينها والاجسام باعتبار الجهات
اما محدد للجهات واما ذوات الجهات وهي التي تحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها
الاجسام الثانية **قوله** قبل الخوض في تقرير ذلك مشهور فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد المفروضة
في كل جسم ثلثة لا غير ولكل بعد طرفان وقد تعرف الفوق بحسب الطبع احترازا عن الانعكاس فان ما يلي الراس … الفوق
لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعرف اليمين بحسب الاغلب لانه قد يصير الجانب القوي ضعيفا … اليسار
لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاغلب قال الامام … اشتهار … الشهرة اعتبار ان عامي … الانسان
بحسب انهم العوام من جهاته فانهم يسمون الجهة الفوقية منه فوقا وما يقابلها سفلا وما يلي وجهه قداما وما يقابله خلفا
يلي راسه وقدمه فوقا وسفلا واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق ما يلي ظهورها والسفل ما يلي بطونها …
ما يلي … انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست والشارح
في اثناء بيانه اي ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخير فليس فوق الانسان … الا باعتبار طول قامته
هو الامتداد الطولي في الجسم … والاشارة الى … الامتداد العرضي
باعتبار … وهو الامتداد … فلا يكون بسبب الشهرة الا باعتبار … ان يكون اعتبار تلك الجهات
الانساني … لانه اقرب … ثم يستعمل في سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق …
في الانسان … جنبان وعليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار
فباعتبار الجنبين واما الفوق والسفل فبحسب الراس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر …
الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس بملحوظ …
قوله وهذا باعتبار ما هو غير واجب اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم …
زوايا قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد او طرف الامتداد والتقاطع … اطراف الامتدادات جهات
متقاطعة على زوايا قائمة اولا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف
الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد … الامام … الحكم

ان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل فستعرف … التي لا قطع فيها ولا حركة لا تنافي جهة
بالفعل لان الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيها اصلا وان اريد به الجهات بالقوة ففي كل جسم جهات غير متناهية
حسب الحدود المفروضة فيه فلا ينحصر الجهات في ست وهذا الكلام صحيح لكنه دال على ان جهات المشتقات محدودة … الحدود
النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة او عدد ما من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحد … النقطية جهات
… وكانت المشتقات اجساما واذا كانت سطوحا فحدودها نهايته وخطوطها وتقاطعها … وخطوطها كانت
… جهات ست **فان قلت** الشيء جهات مثبتة انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا تكون النقطة جهات لكن
الكلام في المشتقات الجسمية فالمثال لا يطابق الممثل **فنقول** … المشتقات ما هو اعم من الاجسام والسطوح … جهاتها
… وسطوحها ان كانت واثبات كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما
فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام … ذكره … ان كل حد او غير النقطة لو كان جهة لكان …
جهة … في سطح … لا جهة فيها بالفعل وذكر الشارح ان هذا … كلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان … غير منقسمة
والامتداد او منقسم … يكون الجهة **وفيه نظر** لان الشارح … ان عدم انقسامها في جهة الاشارة والخط والسطح …
جهة الاشارة وان كان منقسمين من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد والخط طرف كل امتداد … يكون
الامتدادات التي هي اطراف جهات **وفيه ايضا نظر** لان الذي تقرر في اخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد
واما انه طرف الامتداد او الخط … **فان قيل** … ان الجهة منتهى الاشارة … والاشارة امتداد او خط من المشير
ومنتهي الى المشار اليه … ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط فلا تكون الا نقطة
فنقول الاشارات حتى الى سطح الجسم … فهو … والامتدادات الخطية لا تنقطع الا بالنقاط لو كانت موجودة في
الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان الجهة
الفوق هي سطح المحدد والحكماء باسرهم صرحوا بذلك … الجهة طرف الامتداد والخط **قوله فنقول** الجهات الست
تنقسم من الجهات الست التي يشير الناس اليها ويحصرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا يتبدل اما الذي
قال الامام فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا والعكس لانقلب اليسار يمينا والعكس
واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا تحرك
… البصر في الموضع الذي هو الان خلف الناس تبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح
تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع **قال قلت** … ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع …

اليمين واليسار فربما يكون ورائها القدم بعير الجانب الفوقي سفلا والضعيف فوقا **فقوله** حتى يراد به ان الغرض الوجه في
الموضع الذي هو الآن خلف الراس والامام يصير اليمين يسارا واليسار يمينا وتبدل الجانب الفوقي والضعيف على
على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما تبدل الفرض وقد يراد به تبدل فان كان المراد منهما
راس الانسان وقدمه فحاشه لان الغرض كما اذا ما شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر كان
الذي هو قدم كل منهما هو الجانب الذي هو راس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى راس الآخر
الفوق بما هو الراس والتحت بما هو الرجل كما اذا اعتبر الفوق بما هو راس احدهما كان ما هو راس الآخر تحت ...
تبدلهما وان كان المراد منهما ما هو السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ المحقق
القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما هو الراس والقدم مطلقا
لتبدل بالانعكاس ولكن هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل المراد ما هو في عبارة ... الراس
والقدم بالطبع والجانب الذي هو راس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الارض ليس الذي هو القدم بالطبع **قال** طلت
لانك في ان الشخص القائم على طرف قطر الارض راسه وقدمه على نحو الطبع فيكون الجانب الذي هو راس الشخص الآخر هو القدم
بالطبع فيكون بطلان القياس الى ذلك **فقول** قوله بالطبع ليس بعد القدم بل متعلق بالسفل وعلى التعلق ان راس كل شخص
طبيعي مع جهة والنسبة الطبيعية التي لراس كل شخص مع جهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم شخص آخر معها والا لكان ... الشخص
الآخر لو فرضنا حيث راس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب راس احد الشخصين قريبا طبيعيا ...
قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا ... واما بشبه ذلك فهو اشارة الى يمين الفلك وشماله فان الجانب الشرقي هو يسمى اليمين لان الحركة
انما تظهر فيه ومقابله الشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدام والخلف لانه ذكر من الجهات الفوق
اليمين والشمال ولم يبق من الجهات الست الا القدام والخلف فان حملنا عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة وبقي الاحتمال
ان قوله مثل اليمين والشمال فيحمل ما يشمل هذا الامرين احدهما اليمين والشمال والآخر ما يشبه ذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك
كان اشارة [redacted] من الفلك ويساره فان ما يشبه ما ليس هو ما هو في الفلك وهو يمينه وشماله
ان ما يشبه وما يشبه ما ليس هو يمينا وشمالا وان كان اشارة الى اليمين والشمال فما يشبههما هو القدام والخلف الا ان يقال
يمين الفلك وشماله انسب لان قوله فيما يشبه يدل دلالة لطيفة على ان المراد من مثل ما يشبه ذلك الا ما يشبه والا لكان ... فيها
فيما سبق ذكره وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون راسه من جهة القطب الجنوبي ورجله الى الشرق ووجهه
وسط السماء لكون القطب الجنوبي علوا والشمالي سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا
الحركة الفوقية للانسان راسه الى جهة القطب الشمالي ورجله الى الغرب فتتبدل الجهات الاربعة بخلاف القدام والخلف وما فرض
الا ان رجل انا هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية الشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات تحدد
الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا لان لكل جسم جهة او جهات او جهة او انما تتعين وضعا بذلك الجسم فهو محدد
لتلك الجهة والكلام في تحديد الجهات التي يشترك الناس فيها او في جميع تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق والتحت
السفل فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة على ما قال هنا وما هو الغرض **قوله** ثم من المحال قبل الخوض في البرهان لابد من تمهيد
مقدمة وهي ان الجهتين الحقيقيتين جهتان مختلفتان بالطبع بمعنى ان الطبع او انها مختلفتان بالطبع فلان من الاجسام الطبيعية
بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان متغايرتان بحسب الطبع
كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انها مختلفتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة
لاحدهما بالطبع هاربة من الآخر بالطبع وايضا احدهما هي راس كل شخص بحسب الطبع والآخر هي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان
ويلزم من ذلك ان احدهما في غاية القرب من جسم يكون الآخر في غاية البعد منه بالضرورة اذا تقرر هذا فنقول لما كان الموضع فقط
فلا بد من ان نشرح كلام الشيخ ولا ثم كلام الشارح المحقق الفوق جهة والسفل جهة بالتكرار ان وقع فان كلام الشيخ هو ان لجهة الحقيقية
الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون في خلاء او في ملاء متشابه اي خلاء لا اختلاف فيه اصلا في الواقع او فيما يكون خلاء او ملاء
متشابها والاول باطل لانه ليس بعد من الخلاء والملاء المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية من بعد آخر ضرورة تشابه حدود الخلاء
والملاء المتشابه فيجب ان تقع حدود الجهة بشيء خارج عن الخلاء والملاء المتشابه والا لكان يكون جسما او جسمانيا لان الجهة ذات
وضع وتعيين ذات الوضع لا يكون الا بذي الوضع واذا كان محددها اما يكون الجسم وحده فاما ان يكون جسما واحدا او اكثر
او واحدا ولا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لا سبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية
والجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا والجهة لم يحدد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين
اوان لا يكون الجسم واحدا من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا لا من حيث انه واحد
لا جائز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر او يكونا متباينين وعلى الاول
الاول المتعين لو تحدد بالجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز
لان الجهة الاخرى في غاية البعد من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فيكفي الجسم المحيط في تحديد
حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واتفاقي التحدد
والعرض حتى لو فرض المحاط حيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا

بان التغير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اي تحدد وجهة
البعد لمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا عن المحاط فلم يكن للمحاط مدخل في التحديد الذاتي فانه
لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد وجهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين
حاصل بجسم حاو من حيث انه واحد والمقدر خلافه واما الثاني فلو جعلنا ان كل جسم نفرض من الجسمين المتباينين
انما تحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا تحدد وبيانه ان البعد عن اي جسم نفرض منها ليس محدودا اذ ان البعد
كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى اين كان كل حد نفرض انه غاية البعد فوراءه ذلك الحد ابعد منه النفوذ وجانب
ما واذا كان البعد في حشو الجسم فانه حينئذ يكون منه حد معين هو غاية البعد حتى ان كل حد نفرض وراءه لا يكون ابعد منه
بل يكون من جهة القرب واشار اليه بقوله ما لم يكن محيطا وربما توجه في المقام بان ليس كل جسم الى آخر ابعاد الاقطار والجسم
الآخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعض ابعاده دون بعض والا لكان محاطا فلا تحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول
جهة البعد بالقياس الى الشيء لا يقال في التوجيهين نظر اما في الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير محدود في الابعاد
المفروضة فلا يحتاج الى محدد وان اريد به البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد ان الجميع
لا تحدد بالجسم الآخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة فيها لا تتحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفل لا تحدد به وانما
يلزم ذلك لو كانت جهة السفل في جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لا تحدد بالجسم
فمسلم ان ذلك البعض جهة السفل لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى ان اي بعد فرض
من جهة الفوق في كل جانب منه الى جهة التحت والى بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا التوجيه
فلطالما قد عينت الى ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين تحدد بسطحه جهة القرب ويكون
جميع سطحه جهة القرب ويكون ما هو الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه
جسم واحد متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان الى خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان
يتوهم في كل جانب جسم تحرك الى ذلك الجسم الملاصق والحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسما تحرك الى ذلك الجسم من المكان
الذي لا الى الجسم الآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا تكون
الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا تكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع
كونها قربا منه وجب ان يكون كل قرب منه من اي جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان
جميع ابعاده والجسم الآخر كان محيطا ان لم تحدد به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم يكن في القعد

ابعاد ومتساوية من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت
واقعة في ابعاد متساوية فيها البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول
فيكون تحدد الجهتين الى سبيل المحيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخلا في الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين
الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات لا متناهية والجسم الآخر المباين له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات
ولو وقع في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى فذلك لابد له من مخصص مؤثر في تحديد فيكون جسما او متعلقا
في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والا التسلسل
ان يكون المحدد جسما واحدا الا من حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب تحدد به واما جهة البعد
فيمكن ان تحدد وما يكون خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا واحد بل لابد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد
محيطا كريا وهو المطلوب **قال قلت** لا حاجة الى هذه التطويلات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال
الجهة لما كانت طرف امتداد فهي محددة وهذا الحد ان يكون في جسم او جسماني لان تعيين في الوضع لا يكون الا في الوضع فلابد ان
ينتهي الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلا شك انه تحدد به جهة القرب يجب ان تحدد به جهة البعد عنه لان تحدد
جهة البعد بغيره محال اذ البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا احدد جهتين لم يحدد ذلك الا بالمحيط بل من جهة الاحاطة
فبالمحيط تحدد وبسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود **فنقول** لا شك ان هذا محصل البرهان وخلاصته الا
ان الشيخ اختار التقسيم الاول وهو ان محدد الجهة اما في شيء متشابه او في غيره لانه اراد اثبات تحدد الجهات على تقدير
تناهي الابعاد وعلى تقدير لا تناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهي لا تتبدل علمنا ان الجهات موجودة فيه
الجهات لابد ان تعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متشابه او متشابه لا سبيل الى الاول اذ لا يجوز ان توجد خلاء
متشابه غير متشابه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولذا فرض ايضا تحدد الجهتين في الخلاء مع انه بين استحالته فقد تبين
على ان اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد وعلى استحالة الخلاء واختار التقسيم الثاني وهو تقسيم المحدد الى
جسم واحد واجسام زيادة لما سبق الى الاوهام العامة من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو
هو تحت فان ذلك من اغلاط الحس واما الشارح فقوله قد جاء في المسيئات ان الطبع يكون تعين وضعها الا تحدد الجهتين وهو تعيين
وضعها اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء واما في شيء مختلف وهذا توهم انه ليس كذلك فان كلام الشيخ لانه قوله متشابه
صفة للملاء فالملاء المتشابه قسم والخلاء قسم آخر وقد جعلها الشارح قسما واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان متشابها لا
البعد المطلوب والدليل على استحالة التحدد بما يشتركان ما في المشابه اخذا وجوها ليس بعض تحدد به

ليس اولى ان يكون جهة من سائرها وفيه اشارة حسنة اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ ان لجعل جهة مخالفة لجهة اخرى به

اسند ذلك لانه اي جهة من الجهتين المفروض وان كانت مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا ان [illegible] توقف على جهة

الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة لا يجوز ان [illegible]

[illegible]

من تلك الجهة لما انقسم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة والى جهة فقوله يجب ان يكون محدد وجهة موضعه الطبيعي
انما هو الجهة اي الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه واما المطلوب الثاني فبيانه ان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم
الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس بمتقدم على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من شانه الحركة الى الموضع الطبيعي
والجهة لم توجد بعد **قال قلت** اللازم منه ليس الا ان الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون
عليها بالذات **فنقول** اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب هو ان محدد الجهات متقدم على الاجسام
المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شانها الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شانه الحركة ليس
على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متأخر عن الجهة او معها واياما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه **قوله** فان قيل
حتى قال بل ان نقول ان الشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام
ذوات الجهة وهما حاصلان من غير تقييد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي واليه بان نقال اما ان محدد الجهات
تمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة فهي من جهة فلو كان محدد متحركا مستقيما كانت الجهة متحددة دونه واما انه متقدم على الاجسام
المستقيمة الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فاجاب بان تقييد الحركة
في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والمراد ان الغاية في ذلك هي التنبيه على ان الحاجة الى اثبات المحدد والجهات ليس …
… فان برهان … ولكن لذلك بل تحديد الجهات المتمايزة بالطبع والجهات انما تمايزت بالطبع لان الاجسام
بعضها يهرب من بعض والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة تتحرك بالطبع الى الفوق والاجسام الثقيلة تتحرك بالطبع
الى التحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلهذا نحتاج الى اثبات المحدد والا فتحدد الجهات
بالطبع وتمايزها ليس الا بتمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت
فلا بد من محدد … النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض … وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة
المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في
الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تقرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتقرير الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام
بل … فايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده في مسئلة اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان توجه الكلام في هذا المقام
بان الفائدة من تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه هي التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة
الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد وكان المحدد متقدما من حيث تمايز به الجهات الطبيعية على الاجسام
من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذواتها على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها

ذوات الجهة **قوله** واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات للشيخ في هذا الفصل تردد وان احدهما في تقدم
محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انما قبل الجسم المستقيم الحركة او …
البحث من التردد … واما الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر ولكن
بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان رفع المحدد يوجب رفع الجهات …
ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات
الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير
عكس **فان قلت** … ان يكون تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية وان لم
يكن تقدمه الا بالطبع **فنقول** اصل التردد في الكفاية واما التردد الثاني فاشار اليه بقوله ولهذا لم يذكر الشيخ …
آخر … الشيخ في التقدم … آخر في البحث عن التردد والثاني على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما …
بعد كلام فصلوا بينها بقولهم وايضا اي ونقول ايضا وقال الامام … التردد ولا وجه له بل الاليق ما ذكره في المحاكمات
الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات
الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تأخر عدم الخلاء عنها وانما … الشيء …
ضرورة انه اذا تأخر وجوده عن وجوب الشيء لم يكن حاله بعد الا امكان ان يكون الخلاء … في ذاته …
لو صح امتناع تقدم المحدد والجهات على الاجسام ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء عن المحدد وتأخره عن الجهة والشبهة انما هي في
… عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لزم لوجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات
الجهة … ان وجود الاجسام لازم لها لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة على …
الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة …
الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا **قوله** … يجب ان يكون الجسم المحدد للجهات قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات
لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له موضع …
الى غيره واما ان يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا … البحث المتقدم …
… المكان بالسطح الباطن للجسم المحيط بالجسم وفي المكان … ان يقال مكان الجسم …
لجسم محيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق فهو …
ما هو محاط … انه محيط لم يحصر القسم لجواز ان يكون الجسم محاطا غير محيط … فقط لم يصح قوله واما القسم

الثاني ظرف الموضع والوضع الاعتبارات جميعا الا ان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى الامور التي هي
الفوق الا ان يجعل التقسيم الاجسام المحيطة او شرط في هذا الحكم شرط الاحاطة قوله لانه لا يكون له و الاول لانك
ان اردت بالاول الا على ان تحدد الجهتين بجسم واحد تحدد المحيط جهة ومركزه جهة اخرى فما ذكره بل في ذلك ان المحدد
وان يكون محيطا واما انه يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم لاحتمال ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا وايضا
اللازم من الفصل الثاني هو ان المحدد يمتنع ان يكون له مكان انفارقه ولم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلا لجواز
ان يكون له مكان وان لا يكون مفارقه والشيخ قال الشارح وانما لم يحقق احد القسمين وبنى الامر على الاحتمال لان
تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا او على تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالاخر قال
السكك ليس في ان المحدد شيء واحد او شيئان اي شيء انه محيط على الاطلاق او غيره فالصواب ان تقول الغرض تحدد
الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد محيطا او محاطا اعترض ايضا انه قد احال في البرهان ان يكون تحدد
الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالاخر فكيف جوز هنا واجيب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمان
احدهما محيط بالاخر تحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط واما هنا فغيره اي تحدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط
فان احدهما من الاخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق وانه محاط
على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط قال اقول الشيخ لم يشكك في ان المحدد والجهة هو المحيط على الاطلاق
بل شكك في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره فالفائدة في تقييده بالاول قوله الامام لم يوضح
هذا القيد اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذي لم تحدد جهته قبله حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة
فانه اذا كان محيطان بالاجسام ذوات الجهة وفرضناه والجهات بالمحيط كان المحاط ايضا محددا للجهات
ليس المراد بالمحدد الاول الا ما تحدد به الجهات بالذات فقد شكك ليس الا في ان محدد جهات الحركات المستقيمة محاط او
على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد علم ان الحق ان
المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج في تحدده وهو وضعه الى غيره فلا
تحدد هو وضعه متقدم على وضعه وهو لا يتقدم على وضعه محتاج الى الاخر فلا يكون هو المحدد الاول وفيه نظر لان التحكم
في المحدد والجهة … والوضع … لا يجب ان يكون محدد الجهات الحركات المستقيمة اولا ان الحاق
الفوق يمتنع ان يكون ذا وضع لانه لو كان هناك ذو وضع لصار الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة
فيها وتلك الجهة لا تكون الا جهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فاذن ههنا جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما

التحت فلانه الاشارة … لا يكون … جهة التحت … جهة الفوق قال الامام سبب التردد هو ان الذي يمكن ان يقال
عليه في بيان ان المحدد والجهات هو الفلك الاول ان يقال لو قدرنا وجود ما هو اعلى من … سائر الافلاك فانه حصل
عنده طرفا القرب والبعد منه فلو كان وحده فكان بيان ذلك ان لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد
لانه لا يلزم من ان يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محددا على تقدير وجوده وقال
الشارح ان دخول المحاط في التحديد العرض على ما قرره فهو حق غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان ما فرضه … الجهتين
المحيط والمحاط وهاهنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بالمحيط فمن اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض
قال لكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما بالوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه حتى يحصل
المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فانه اذا كانت احديهما اقدم من الاخرى فوجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول
من الظاهر ان المراد من قوله حتى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد
انه لو كان المحدد … ان يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا من الاخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة للجهات واحتمل
ان يكون الثاني علة مستقلة لتحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة الى المدعى وهو ان المحدد
الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشارة الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف في تحديد
الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم لان جهة القرب تحدد المحيط وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كان
عليه … كان معارضة … وانما يتم لو كان استناد التحدد الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو ممنوع قوله اقول انما
وجب تقدم المحيط فالجواب … الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود الا انه قد عرفت انه يحتاج اليه في
تحديد موضعه فيكون متقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتي له بيان اخر في ذيل هذا البحث حيث تبين تقدمه في رتبة الابداع
واما الجواب عن الشك الثاني فمنقسم الى اجمالي وتفصيلي اما النقض الاجمالي فهو انه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء مقعر النار
ومحدد جهة الماء الهواء … لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والا لكان بالقسر في موضعه الطبيعي
واذا تعين الثاني فيكون مقعر النار محددا لجهة الهواء … واما النقض التفصيلي فهو انا لا نسلم ان النار اذا كانت
طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محددا للجهة غاية ما في الباب ان يكون محددا للمكان الطبيعي لكن لا يلزم من
تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون فلك القمر محددا للجهة بناء على الاصل المذكور وهو ان الكل حركة مستقيمة
جهتين … متقابلتين بالطبع اذ لو فرضنا متحركا … على حيز النار لم يمكن تحركه الى جهة الفوق بل الى جهة الفوق لكن لم
يكون محددا جهة الفوق قال قلت انه ضعيف … وقد قال الشيخ المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق ويكون

جهة الفوق متحركة قوله اجاب بان المراد به ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام بل فوق ساير العناصر وما
كان به الامكان [illegible] جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع [illegible] ما ذكره معارض بان الارض ايضا
لو كانت [illegible] على الفلك الاعظم [illegible] بانه يتحرك الى فوق لا من فوق ولو استحال هذا الفرض لعدم الشرط [illegible] ايضا كذلك
استحال ذلك الفرض لوجود المانع والاولى الاستدلال [illegible] والاشارة على ما حقق في الدرس السابق قوله انما [illegible]
يكون متقدما في رتب الابداع [illegible] هذا الكلام ان المحدد الاول متقدم على ما دونه في الابداع والوجود [illegible] يقتضي
امكان [illegible] الشارح [illegible] الوسايط [illegible] التقدم في تحديد المكان [illegible] الامام [illegible] انه ليس متقدما [illegible]
[illegible] بالعلية وان لم يكن محددا لجهات ساير الاجسام لم يكن ايضا بالطبع متقدما الا بالشرف او بالرتبة [illegible]
الشارح [illegible] الوسايط [illegible] الى ساير الاجسام
[illegible] بالطبع نظر [illegible] لو كان محددا لجهات ساير الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم من انتفاء التقدم [illegible]
[illegible] ان يكون متقدما بالطبع [illegible] في تحديد المكان [illegible] من عدم المحدد وانتفاء ساير الاجسام [illegible]
[illegible] بدون العكس كان متقدما بالطبع على تقدير تحديد الجهات [illegible] ايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات
[illegible] وليس [illegible] الاجسام حركات مستقيمة [illegible] الفلك الاول محددا لجهات ساير الاجسام [illegible] الكلام على [illegible]
قوله ويكون متشابه [illegible] الاجزاء [illegible] المحدد جسم واحد [illegible]
[illegible] البعد [illegible] يكون [illegible] متشابهة [illegible] يكون بعضها اقرب [illegible]
[illegible] غاية البعد عن المحيط [illegible] الشارح [illegible]
[illegible] ان اجزاء المحدد [illegible] الاول [illegible] المحدد [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] بالفعل [illegible] متشابهة [illegible] موجودة بالفعل [illegible]
[illegible] بعض الاجسام [illegible] من الاجسام [illegible] الجهة عن تلك الاجزاء [illegible]
متقدم على الجهة [illegible] فيلزم ان [illegible] الجهة عن تلك الاجزاء [illegible] الامر الثاني [illegible]
[illegible] المحدد [illegible] ساير الجهات [illegible] الحركات الطبيعية [illegible]
[illegible] الجهات الطبيعية [illegible] الاختصاص [illegible] الجهات مطلقا [illegible] الجهات [illegible]
[illegible] المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات [illegible] الجهات [illegible]
[illegible] الجهات [illegible]

ان [illegible] ان لا يكون المحدد [illegible] لو كان [illegible] بعض اجزائه اقرب الى المركز [illegible]
وبعضها ابعد [illegible] فيلزم تقدم المحدد على محدده [illegible] الاشكال [illegible] ما ذكرتم من البيان [illegible] فنقول [illegible]
المحدد مستديرا [illegible] محيط به سطح مستدير [illegible] يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض [illegible]
[illegible] فيلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط [illegible]
الاجزاء [illegible] الجهات [illegible] المحدد وليس [illegible] سطح [illegible] سطح فيلزم من اختلاف اجزائه [illegible]
جهات [illegible] المحدد [illegible] قوله [illegible] الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة [illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] الشارح [illegible] الطبيعة [illegible] المعنى المقصود [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] ضمير [illegible] الضمير المستتر [illegible] الى المبدأ [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible] جسم [illegible] المبدأ [illegible] المراد من المبدأ [illegible] العلة التامة [illegible]
[illegible] العلة التامة [illegible] كان الطبيعة علة تامة [illegible] انتفاء الطبيعة وليس كذلك [illegible]
[illegible] الحركة والسكون [illegible] كانت علة تامة [illegible] في الوجود [illegible] المراد [illegible]
[illegible] الحركة مع عدم [illegible] والسكون [illegible] المراد [illegible] الحركة [illegible] الاربعة [illegible] السكون [illegible]
[illegible] وبين الحركة [illegible] النفوس الارضية لان النفوس الارضية وهي النباتية والحيوانية [illegible]
الحركة [illegible] الاجسام والقوى التي [illegible] الجذب والدفع وغيرهما [illegible] الاجسام [illegible]
بين النفوس والاجسام [illegible] النفس النباتية [illegible] العناصر في الاقطار [illegible]
في الوان [illegible] الى السواد [illegible] العناصر [illegible] الالوان [illegible]
العناصر [illegible] النفس النباتية [illegible] الكيفيات في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة [illegible]
[illegible] في الكتب [illegible] قال [illegible] الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة [illegible]
[illegible] المتوسط [illegible] المراد بالمتوسط هو المتوسط [illegible] فان النفس تحرك العناصر في الاقطار [illegible]
بواسطة الطبايع [illegible] المبادي [illegible] حركات الالات [illegible]
[illegible] والمبادي [illegible]
[illegible] المبادي [illegible] واعلم ان الحركة [illegible]
[illegible] الذي تحرك الى فوق [illegible] الحركة [illegible] العناصر [illegible] الحجر بواسطة طبيعته [illegible]

الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدء الحركات بغير ارادية الا انها تحرك بالارادة ايضا
فان قلت اذا اشترط في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت [illegible] لان المحرك انما تقصد الحركة
بالارادة فنقول [illegible] الحركات الفلكية من حيث [illegible] بالارادة [illegible] الطبيعة التي [illegible] بغير ارادة [illegible]
[illegible] الحركات الذاتية [illegible] الطبيعة [illegible] قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الاماكن اي نوع واحد غير مختلف
تقابل ان يقول قد ذكر ثم ان الطبيعة تطلق [illegible] على معنى عام لجميع الاجسام [illegible] لا يكون على نهج واحد من غير ارادة [illegible] الطبيعة
ان كان هو الامر العام فلا نسلم ان كل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي الا شيئا غير مختلف فان الحيوان له طبيعة واحدة بذلك المعنى
مع [illegible] وان كان المراد المعنى الخاص [illegible] القضية [illegible] الى ان كل جسم [illegible] على نهج
لا يقتضي الا شيئا غير مختلف [illegible] الشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد [illegible]
الا ان لا يقتضي شيئا غير مختلف [illegible] الكلام على الوجه الذي [illegible] قوله هذه حجة
القوية الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف [illegible] الكلام [illegible]
ليس [illegible] المراد من المقدمة الثانية ان كل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي الا شيئا غير مختلف [illegible]
المقدمتان لا ينتجان ان الجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف [illegible] قوة حيوانية [illegible] اشياء مختلفة [illegible]
نعم ان [illegible] من الشكل الاول وفي بعض الحواشي ان [illegible] الامام على المقدمة الثانية وكلامه في شرحه [illegible]
[illegible]
[illegible] لا يكون ذلك الا اقتضاء [illegible] او في حال دون حال [illegible] قال الشارح الاحتمال المذكور [illegible]
[illegible] القياس المذكور [illegible] القوة الحيوانية تقتضي اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا تقتضي الا اشياء [illegible]
[illegible] ان القوة الحيوانية ليست طبيعة واحدة [illegible] القياس [illegible] الجسم البسيط له طبيعة واحدة [illegible] قوة حيوانية
لا يكون له طبيعة واحدة [illegible] ان الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية [illegible] القياس كل ما له قوة حيوانية يقتضي
[illegible] اشياء مختلفة [illegible] طبيعة واحدة [illegible] اشياء مختلفة [illegible] قوة حيوانية [illegible] طبيعة واحدة [illegible]
الجسم البسيط له طبيعة واحدة [illegible] المطلوب [illegible] الكلام على [illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] الامام [illegible] الشيخ [illegible] الجسم البسيط لا يقتضي الا
شيئا غير مختلف على ان يكون [illegible] البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي [illegible]
[illegible] شيء غير مختلف [illegible] الفعل الذي [illegible] الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل

الجسم البسيط غير مختلف غير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما له طبيعة واحدة حتى يكون له افعال [illegible]
[illegible] مختلف وهي افعال الطبيعة وبعضها مختلف وهي افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضي الجسم البسيط الا شيئا
غير مختلف [illegible] الشارح [illegible] ان [illegible] المقدمة الثانية [illegible]
له طبيعة واحدة لا يقتضي الا شيئا غير مختلف [illegible] الطبيعة قوة حيوانية [illegible]
وما له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية [illegible] طبيعة واحدة تقتضي اشياء مختلفة [illegible]
الامام لم [illegible] الشارح [illegible] الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة اخرى [illegible] مركب [illegible]
لا يكون جسما بسيطا [illegible] فنقول ليس المراد من [illegible] تركيب القوى [illegible] الطبائع ان لا يكون في الجسم البسيط [illegible]
[illegible] ان يكون في [illegible] طبيعة تقتضي [illegible] وطبيعة اخرى تقتضي [illegible] واخرى تقتضي [illegible]
[illegible] جميع [illegible] الطبائع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به [illegible] عن هذا الاشكال
[illegible] الافعال الذاتية [illegible] الطبيعة [illegible] قوله [illegible] ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين [illegible] ان الجسم
[illegible] طبيعة [illegible] مكان معين [illegible] شكل معين [illegible] العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم [illegible]
والشكل الطبيعي [illegible] العناصر ليست تقتضي مواضع معينة [illegible] الجزء [illegible]
جزء من مكان [illegible] في [illegible] الجسم البسيط الكلي [illegible] البسائط [illegible] الجسم البسيط الكلي [illegible]
[illegible] المراد [illegible] البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب [illegible] الشارح [illegible]
[illegible] في المكان الطبيعي [illegible] نظر لان جزء البسيط [illegible] طبيعة [illegible] مكان معين [illegible] الكل [illegible] البسيط
[illegible] ليس طبيعيا [illegible] جزء البسيط [illegible] طبعه [illegible] الكل [illegible]
[illegible] الحاجة [illegible] الجسم البسيط الكلي ثم [illegible] المركبات [illegible]
من مكان [illegible] على السوية فان قلت [illegible] البسيط [illegible]
[illegible] الشكل [illegible] الشكل ليس [illegible] جميع الاجسام المركبة والبسيطة فنقول [illegible] الاختلاف
[illegible] جميع الاجسام [illegible] البسائط [illegible] الشيخ [illegible] مختلف في البسائط [illegible]
[illegible] الحكم بالموضع والشكل [illegible] والشرط [illegible] شرط زايد [illegible]
[illegible] وجعل الامام القضية كلية [illegible] الوضع المعين [illegible]
[illegible] وجب ان يحصل له وضع معين [illegible] ان يكون ذلك الجسم

بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر بالقرب او البعد منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد ان يكون له حد او حدود كالكرة او حدود كثيرة كما في المكعب وقال الشارح المراد بالوضع على هذا ان يكون في الفسحة جزء المقولة كما عليه الامام عليه لانه هو ما يقتضيه تأثير سبب من خارج الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع حينئذ لان الشكل هيئة الحد والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعد الوضع وانا اقول الامام بان حمل الوضع على المقولة انما يصح بارادة الوضع على المقولة الا انه يصح بارادة الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود امر الخارج وايضا السؤال وارد على الوضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن الحاوي فوجب ان لا يكون مقتضى طبائع الجسم واما ثانيا فذكر الشكل عن ذكر الوضع غني وجيب بان غايته ان اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل لا ان غاية ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة **قوله** ولو كان الطبائع مبدأ الفاعل او لوجود اجزاء الجسم هذه الامور فيه ظاهر فان المبدأ هو العلة الفاعلية والفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال تخلف الوجود لمانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيجاب والاستحقاق لا تستلزم الا الاستحقاق لا الاثر والعلة التامة لشيء لا تخلف عنها لكنهم لا يكادون يطلقون المبدأ على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة لا انه ان يقال لو قال مبدأ ذلك او جد او جوبه لا يحتمل ان ما يسبق الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه خلاف مبدأ او الايجاب **قوله** واعلم ان الجسم البسيط البسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى من ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا واما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكل هذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الفضاء وان كان المراد به السطح الباطن فقد مكان الجزء هو جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئا من مكان المقدور الذي هو جزء الشك ليس من مكان الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان او بمادة مقابل الاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا فان الايجاد اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او لا فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان فان كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث والا فهو التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة وزمان كالاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك وليس هنا قسم آخر هو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل حادث هو مسبوق بمادة ومدة وقد تقتضي وجود الفلك الا الابداع **فيه نظر** اما اولا فلان المركب ان مطلق المركب متقدم على الزمان لا يوجد في ذلك المكان مركب واما ثانيا فلانا لا نجوز ان يكون المكان بسيط قسرا او لو كان القاسر ضرورة الفلك ونحوه لوجب ظهور مكانه الا ان المنع وانما قالوا لو لم تكن الجسم الذي هو اليه واما ان مكان المركب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع

الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المطلوب فربما يقال الصورة النوعية كان ثقل الاجسام ثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما ان مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لانه اولا لم يغلب شيء من الاجزاء اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث وجد فيه اذا حدث الترجيح تساوت المحاذيات عنه بالجسم وحينئذ يكون الضرر في عدم رجوع الى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه متساوية كتساوي جذبات القطع المغناطيسية وهذا الجزء لا ان هناك جذبا بالحقيقة لاثبات ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق طبيعي وفي بعض النسخ او تساوت المحاذيات عنه باتفاق فلا يعود والتعبير الى المكان الى المركب يعني ان المحاذيات اجزاء المركب متساوية فلا بد ان قال منه لا عنه لان المركب متشابه المحاذيات لا ان المحاذيات متساوية عن المركب **قوله** شرع في الشكل المدعي ان الشكل البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم البسيط واحدة واثر الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون شكله مستديرا لان الشكل المضلع مختلف لكون جانب منه سطحا واخر خطا واخر نقطة **وفيه نظر** اذ لا نسلم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابها ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات تصدر عنه بحسبها في مادة واحدة افعال مختلفة والصادات ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة واليها اشار بقوله فان قيل ان الاماكن المختلفة وتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل المستدير لان الاشتراك في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجاب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تباين اللوازم يستلزم تباين الملزومات بدون العكس **فان قيل** الاشتراك في المعلول ان لم يستلزم الاشتراك في العلة فلا طريق الا ولى انه لا يستلزم اختلاف العلة نعم امكن استناد الشكل الى الجهة المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة لكن وجهتم في الفصل السابق الى ان الشكل طبيعي **اجاب** بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال اليها ثم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق لازما للجسم المطلق والمعين لازما لخصوصية الجسم التي الصورة النوعية واما النقض واشار بقوله ولقائل ان يقول ان اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا والكلام في الاشكال الطبيعية **فان قلت** لو كان شكلها القسر فاذا خليت وطبعها وجب ان تعود الى الاستدارة بان يوجد مانعة من العود **فان قلت** لو كانت اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء

فلا يلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولا مانع من حصوله ومن ابقائه استحالة ذلك اجاب بان المنع الاخير
وهو جاية [؟] قوله والغرض من الفاضل الشارح الغرض الامام على الدليل انه كون ريلزق [؟] الاول والا نسلم ان الشكل مقتضى
طبيعة الجسم فان الافلاك منه كم لا تقتضي وضعا معينا مع انه لا تخلو عن وضع كم لا يجوز ان لا تقتضي الجسم شكلا معينا
وهو وضعا معينا مع انه لا يخلو عنه والجواب ان كل جسم اذا خلي وطبعه يعلم بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا معينا
فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلي وطبعه لا يلزم ان يكون له
وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره **وفيه نظر** لان لزوم الشكل والوضع المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما
الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك ان الجسم لا يقتضي نهايات طبيعية ان يكون شيئا
عرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عرضا بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن من الحاوي
فانه لو خلي وطبعه لا يقتضي بان له مكانا معينا والنظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي له بالمكان وهذا اقل قرينة النظر من الثاني
النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما اولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتممين والخارج المركز
شكل ولكل من المتممين شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على ثقوة فيها تدوير او كوكب وللفلك شكل وللثقوة شكل اخر
وللتدوير او الكوكب شكل اخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان تكون قسرية وهو لا يجوز ان يكون شيء من احوال
الفلك بالقسر لانه لا قاسر هناك ولا قسر دائم والا لزم التعطيل في الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف احوال طبيعة
واحدة **فان قلت** لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال التداوير والثقوة والفلك مستديرة
غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه **فنقول** الدليل هو ان اثر الطبيعة الواحدة في مادة واحدة
لا يختلف فيصح هذا الدليل يوجب ان لا تختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وهو قوله متممات الافلاك والثقوة مختلفة
بالضعف والاستدارة ليس معناه ان اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالها مخالفة لتقتضيه مستديرة
الفلك اي الشكل المستدير الذي للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور
والفعل كم تختلف باختلاف القوى وتختلف اختلاف القوابل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضي كرية شكلا كمن الفعل صورة
اخرى افرزت منه كرة اخرى هي خارج مركز او تدوير او كوكب فحصل له اشكال مختلفة **فان قلت** حلول الصور المختلفة ان لم
يكن لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك **اجاب** بمنع الحصر فانه من الجائز ان تفضل
صور كمالية بعض البسائط في الفطرة الاولى لا لسبب سوى العقول الفعالة كما جاز انضمام بعض المركبات لا جوهر
الى القوى في الفطرة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا تفارق الى بدل واما التي لا تفارق اصلا كالصورة …

او انما لا تفارق الى بدل كالصورة الحيوانية فانه اذا زالت عنه صورة الحيوان صورة اخرى نوعية بل على التركيب
وكذلك النبات والصورة المعقبة ببدل كالصورة النوعية فان هاهنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى للفلك اذا ثبتت
صورة الفلك الكلي فلا بد ان يسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلا تخلو اما صورة الخارج فقط فيكون فيه صورتان
نوعيتان وهو محال او تسري في جميع اجزائه لان استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحصل فيه صورة اخرى نوعية بيانية
في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوة
وطبايع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركب القوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم
مركبا من الجزئين كان فيه تركيب قوتين وهنا انما يلحق الخارج قوة ليست في المتممين الا انه لا قوة فيها ليست في الخارج ولا
في الفلك تركيب قوى والاخر ان الجواب عن النقض لا بد ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا
جوز في الفلك ان يحصل به صور مختلفة هي مبادي الاشكال المختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صور مبادي افعال مختلفة
فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف اثرها
فلا تقتضي الا الشكل المستدير والاخر ان الصورة التي تتعلق بجميع الفلك وتسري في جميع اجزاء الفلك يكون الخارج
والمتممان افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله مع انحاد
الصورة الاولى فيلزم تعدد افراد النوع وقد صرحوا بوجوب انحصار النوع في شخصه **فان قلت** هذا السؤال لا يرد في
الخارج لان نوعيته لم تتحقق بمجرد صورة الفلك بل فيه صورة اخرى وحينئذ توقف نوعيته على الصورتين لا محالة **فنقول**
نوعية الخارج ان لم يتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر وان توقف كان الخارج كالغاية الطبيعية للفلك فلا يكون
الفلك بسيطا ولو كان نوع بساطة الفلك الكلي فلا حاجة الى الجمع بين صورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر
هذا النقض بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلفة الثخن فهذا الاختلاف ليس بالقسر لانه ممتنع بالطبع فتختلف اثار طبيعة الفلك
في المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل وايضا اذا كان الكوكب له ثقوة يتمكن فيها الكوكب وتلك الثقوة في جانب
من الفلك دون جانب فاختلفت طبيعة الفلك في مادة واحدة فعلا متشابها واعلم ان الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال
لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن وتقرر الفلك (?)
تحمل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا لان اختلاف اذا اشتمل الشكل على السطح والخط والطرف فثالث النقض القوة المصورة (?)
فانها قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء مع انه لا يخلو اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة
يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسايط وان كانت مركبة فاما ان يكون

ك القوة في كل مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في كل واحد فان لم يكن البعض اولى بالبعض منها
الاشد ازدة كان الحيوان كرة واحدة وان منع ظلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام واستغناها عن ذلك والجواب انا لا نسلم
ان القوة المصورة ان كانت بسيطة وفعلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في كل
فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة مختلفة ومركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان
فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع قوله بريد اثبات الميل وهو الذي يسمى اعتمادا
اعتمادا منه هو الميل اما الى فوق وهو الخفة او الى السفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما تحرك الجسم بتوسط حتى ان كانت الطبيعة تحرك
جسما احدث اولا الميل الى الحركة ثم يصدر عنه الحركة بواسطة والقاسر يحدث ميلا في المقسور ثم يحركه وانا نعلم بالضرورة ان الحجر
يحدث ... في السهم يحرك ... وسبب احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بحالها
فلا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف وهنا مقدمات ثلث الاولى ان الحركة تقبل الشدة
فلان كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان نتصور حركة في ذلك الزمان اقل ويكون اسرع او في زمان اكثر فيكون ابطأ
والبطوء السرعة والبطوء تقبل الشدة والضعف لا يجوز من السرعة ... يتوهم بعد اسرع منه وبعد ابطأ
شيء ... بالذات ... الذي هو السرعة حين الحد الذي هو البطوء ... السرعة ... الى حركة ابطأ
بالقياس الى حركة اخرى ... الذي هو سرعة وبطوء ... الا هو نوع من السرعة والبطوء
والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطوء كيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة
ليست من الكيفيات المحسوسات المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطوء منها الحركة ايضا
من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر ... السرعة والبطوء
... الحركة لا انها كيفيتان يعرض لها الاضافة ... الذي هو ...
البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف لانها جوهر ويبين ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف وانما
يلزم من ذلك ... استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كانت
نسبتها الى جميع الحركات على السوية ... الحركة ... من امر متوسط بين الطبيعة والحركة
يقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم الاكبر يكون الميل فيه اكثر من
... الصغير ... كون الميل فيه اكثر من الميل في شيء من ... والانعاس ...
كون الميل فيه اكثر من الميل في شيء من ... بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم ...

السبب الذي يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف او لا فان لم يقبلها لم يكن استناد ما يقبلها الى غير القابل
استناد الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة والضعف فلا بد من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير القابل للشدة والضعف او
يتسلسل وبعبارة اخرى لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها غير قابلة للشدة والضعف فلم يجز ايضا استناد الميل
الى الطبيعة بالذات لكونه قابلا لهما فلا بد من ميل آخر ... الميل من الطبيعة وانما اشتد او ضعف بسبب ...
الداخلة والخارجة ... لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقعت المسافة ... من امر متوسط
انه هو الميل لم ... ذلك ... ليس المقصود في هذا الكلام اثبات الميل فان الميل ... لوجوده محسوس ...
المدافع ان ... فانا نحس بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء ونعلم بالضرورة
انه يقتضي صعود الزق ونزول الحجر ولهذا عنوان الفصل بالتنبيه بل المراد ان نبين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى
الميل وما الحكمة في ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى ذلك وغاية توجيهه ان الطبيعة غير الذات
قابلة للشدة والضعف والحركة غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة ان العلة لا بد ان تناسب المعلول
فلما كانت الطبيعة في غاية البعد من الحركة لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاحتيجت اولا الى الميل وهو قار الذات قابل للشدة
والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة عن
الطبيعة بتوسطه ... وان مناسبة ... وهذا الامر محسوس في الحركة ... الميل محسوس في حال الحركة وفي حال عدمها
الحركة لا انك ... الحجر الى السفل ... في مسافة حركة ... انما ... وليس ذلك التاثير ...
... الاتصال ... سطح الظاهر ... البتة ... واتصال السطحين ...
... على شيء ... واتصال السطحين ... سطح الحجر ... حركته
آخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله وهن المانع واما في حال عدم الحركة فكما يجد الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن
اشار بقوله وان كان من المنع لان الميل ... من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة ...
الاولى ... من المنع ... ضعف وذلك فيه ... اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها انه اذا ضعف الميل في الجسم
تحقق المانع من منع الحركة ... الميل ... والكلام عليه ... اشار الى
بالميل عند عدم الحركة ... الرواية الثانية وقوله ... الضعف فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله ولم يمكن من المنع
... الثانية من قوله وهن المانع ... الكلام ... لم يمكن من المنع ...
فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف ... عن الحس ... فثبت ان الميل

موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فقوله من احس الميل حال
عدم الحركة علم بالضرورة انه مقتضي للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا اقول قوله ولما كان الميل هو السبب القريب
الميل لما كان سببا قريبا للحركة موجبا لها وهو كونه آلة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم الى الذاتية والحركة القسرية
والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي والنفساني
اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه الى تحت الا شك قوله وما كان الميل هو السبب القريب لا شك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد
حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقتضي توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية وتنافي المعلولات يستلزم تنافي العلل فحينئذ
يمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى
جهتين دفعة واحدة وهو محال ثم كان سائلا يقول الجسم ذو الحركة بالقسر الى خلاف جهته لا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة
القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاسر اذا قسر جسما فالامر هو طبيعته مغلوبة
بالقياس الى القاسر ثم تحرك بالقسر واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسري وانعدم الميل الطبيعي وتحرك الجسم الى جهة القسر
ثم هذا الميل القسري ياخذ في التناقص والضعف بسبب مقاومة الطبيعة ومقاومة الحركة من الخارج والهواء والخرق [illegible] الى ان يفنى
الميل القسري وحينئذ ينعدم الميل القسري فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم
حدث الميل الطبيعي ضعيفا ويتزايد ويقوى الى ان ينتهي الى موضعه الطبيعي قال ذلك سكون الجسم [illegible]
المحاولة بين الطبيعة والميل القسري آنية كما انها اذا وقعت في آن لا يلزم سكون فقوله [illegible] ثبت هذا برهانه
الناس [illegible] ان الجسم اذا القاه القاسر حدث فيه ميل شديد فاذا اخذ في الضعف يفنى نوع منه ويوجد نوع اضعف الى ان يفنى
الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فوجد هذه الانواع متعاقبة من القاسر والطبيعة ومن الفاعل الفياض
ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا انه قد يطلق على الفاعل القاسر [illegible] فكان القاسر [illegible] الجسم
ما يقال ان القاسر احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة وذلك ظاهر [illegible] المذكور
القسري الحاصل من البرودة الطبيعية والحرارة العرضية في الماء ووجه التشبيه ان احدهما انه كما لا يمتنع في الماء حرارة
[illegible] انه كما كان [illegible] الطبيعة ثانية آه قوله كما يقال [illegible] احتج من جوز اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد
الاول ان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوي والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الآخر
انعدم الميل الطبيعي بحدوث الميل القسري فلا معاوقة للميل القسري في الحجرين فيلزم ان يتحركا حركة متساوية والجواب ان المعاوق
هو مبدأ الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل

اكثر لان الميل اكثر وايضا المعاوق خارجي قائم والميل في احد الحجرين ضعيف فجاز ان يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الآخر الثاني
اذا احدث ماء او [illegible] في جبل يتعوق من تساويهما ثم لا شك ان ذلك الجبل لا يتخلف وضعه لا يتقدم ولا يتاخر اصلا فلولا اجتماع
الميلين المتساويين فيه لما كان كذلك والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحدة
من القوتين لو انفردت لاحدثت في الجبل ميلا واذا اجتمعا انتفى الميلان فلا يتحرك الجبل اصلا قوله فاذا كان الجسم الطبيعي خارجا عن
حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول ظاهر البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعي
طلب للحاصل محال والثاني كذلك لان المكان المطلوب بالطبع [illegible] عنه بالطبع وفي نقل جواب الامام سهو فانه قال الجواب ان كون
في موضعه الطبيعي لو كان مركزه منطبقا على مركز العالم واما جواب الشارح وجملة الكلام ههنا ان المكان الطبيعي للارض
ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم
[illegible] والحاصل انه لو لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء
هذه الهيئة حتى يكون مكانه جزءا من مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا قوله فكانت الحركة بالميل القسري قال الامام واعلم ان الكلام
في جواز اجتماع الميلين المختلفين في الجسم الواحد ان البطوء في الحركة القسرية لما كان بسبب الميل الطبيعي فاسد [illegible]
[illegible] الميل الطبيعي على ما قرره الشارح قوله [illegible] بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع
على [illegible] البرهان [illegible] اربعة البحث الاول كل حركة فهناك اشياء زمان ومسافة [illegible] السرعة والبطوء
حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور ومختلفتين في الامر الثاني ومختلفتين في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة
المختلفتين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين
اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين [illegible]
اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فوجوب التناسب [illegible]
المرجع الى كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفقتين
في السرعة والبطوء مختلفتين في الباقيين واما ان يكونا متفقتين في المسافة مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقتين في الزمان
فان اتفقتا في السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان
قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول
كانت مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين اسرع
والاخرى ابطأ وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فنسبة الزمان

بازاء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان النسبة هي ...
المتخالفين من الآخر والحركة كم العرض بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض تساوي الحركتين في كمية المسافة ...
الحركتين في الكمية وتناسبهما انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير وكمية الحركة البطيئة الزمان الطويل
فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان واختلفتا في المسافة فللحركة السريعة
مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة قصيرة اذا اخذتا في زمان واحد لانه كلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعا وكمية الحركة
هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وتقطع من هنا ان طول المسافة
وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله المتحرك في الاقسام الثلاثة اعم من ان يكون المتحرك
واحدا او متعددا ... الوحدة ... الزمان ... الحركتان من حيث البحث الثاني الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة
بنفسها بحسب السرعة والبطوء انما لا تنفك من السرعة والبطوء في الوجود ... من السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستند الى
شيء في الخارج فالمستند هو الزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطوء [illegible] من وجهين الاول انه لو صح ذلك لزم
ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء ... عن احد النقيضين ... كالوجود والعدم فالموجود ...
شيء فرض ... لا يكون ... موجودا ... ولا وجود له لا يستند الى شيء ... ان يكون ... النقيضين ... لازم
في اقتضاء الشيء ... والثاني ... المراد ... الماهية لا بشرط شيء ... الماهية بشرط لا شيء ...
الثابت ... لكن لا يلزم ان يكون السرعة والبطوء دخيلا في اقتضاء الحركة ... من الطرفين ...
ان السرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء ... الحركة ...
الزمان ... وجدت في الخارج ... في الخارج ... كانت سريعة او بطيئة ... كاف في تحريره ...
الثالث اختلاف السرعة والبطوء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخيل والارادة حتى ان النفس ... حركة ...
نبعث منه ميل بحيث ... تلك الحركة السريعة وان تخيل حركة بطيئة نبعث منه ميلها وان كانت طبيعية ...
الحركات سرعة وبطوء ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض على ... الاحوال
الى ... المفروض ... قال ... في النمط الرابع ان الطبيعة ... الشعور ...
... المراد ... اختلاف الحركة ... الطبيعة ... الايجاب لا بالاختيار ...
ان ... الى ... اقتضاؤها وانما يكون اختلاف السرعة والبطوء في الحركات
الطبيعية والقسرية من العائق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي

لكن لما كان عارضا عنها لا الحصول منها لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي
او القسري فلولا معاوقة عنها لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطوء فلا حركة فلما كان
العائق قسمين اما داخليا او خارجيا والعائق الداخلي ممتنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف
الحركة الطبيعية على العائق الداخلي بل يستدل باختلافها على العائق الخارجي ويستدل على العائق الداخلي باختلاف
الحركة القسرية البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة ... العائق ... الحركة ...
... بحسب المعاوقة فلما كان اختلاف السرعة والبطوء لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء
السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة
البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاوقة
الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافي اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة
في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة لما قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان
نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لما ... عند اتحاد الزمان يكون طول
المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى
المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة لانها
في عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة
الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة
في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة
الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى
الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة
يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل
الى الزمان القصير للوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي بعض النسخ ...
لان نسبة المعاوقة القليلة ... بالعكس كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة ...
بالعكس كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من حمله بقول النسبة على عكس ما ذكرناه ...

شوة واحدة تجوزين مختلفين بالعظم والصغر ولا شك ان الجزء العظيم كثرة المعاوقة فيه تقطع مسافة قصيرة والجزء
الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى
المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة
هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كانت الاولى نصف
كانت الثانية النصف وهكذا وحينئذ لا بد من القدح في احدى مقدمتي الدليل وكان في المقدمة الثانية [illegible] اذا
ثبت ذلك فيفرض بعد تقديم المقدمات لك في اثبات الدعوى طريقين طريقا لعدم المعاوقة الخارجية وهي الملاء والخلاء
وهي الميل وطريقا لفرض الميل اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة تحرك في مسافة فاما ان يكون حركته لا في
زمان وهو محال او يكون حركته في زمان فنفرض جسما آخر مع معاوقة تحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول لان الحركة
اذا كانت مع المعاوقة تكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة
واختلفتا في السرعة والبطؤ اختلفتا في الزمان ايضا ويكون طول الزمان بازاء البطؤ ولا شك في ان بين الزمانين نسبة
فنفرض جسما ثالثا معاوقته اقل من الاول على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان
عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع ان
الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما
كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة [illegible] وحركة كثير المعاوقة في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة
ايضا في ساعة لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة
فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق هذا خلف
الا ان جعل حركة عديم المعاوقة [illegible] ويلزم من ذلك الخلف اي يلزم الخلف الا ان يفرض حركة عديم المعاوقة
في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة في زمان اقصر ولا يلزم خلف فهذا البرهان لو اقيم على اثبات
الميل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات تحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات الخلاء فرضت
اجسام متحدة في الطبيعة والمقدار تحرك في مسافات مختلفة في القوام مختلفة رقة وغلظا [illegible] ولو فرض جسم
يتحرك في تلك المسافات لكان كذلك ايضا [illegible] اذ ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين كون الزمانين
على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة وهو ممنوع فان من الجائز ان يقع الحركة
جزء من الزمان والمعاوقة جزءا آخر وحينئذ لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق

المذكور وهو وقوع الحركة في آن فان معنى الفرض انا ذكرنا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت الساعة بازاء
الحركة بنفسها لا تكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا ساعة واحدة وحينئذ يكون حركة قليل المعاوقة في ساعة ونصف
ساعة [illegible] والجواب انا اثبت من ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطؤ وهما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع
المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد [illegible] ايضا بان الحركة لو وجدت مع
السرعة والبطؤ في زمان فكانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطأ فكانت مع السرعة والبطؤ [illegible]
هذا البرهان لو اورد على اثبات المعاوقة مطلقا او على اثبات المعاوقة الخارجية اتضح وجه التخلص عن هذا الاشكال فما ذكره انما
لو اورد على اثبات معاوقة داخلية وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وحينئذ
قدرا من الزمان وقوة الميل تقتضي زمانا وزمانا آخر بازاء الميل وضعيف الميل زمانا وقدرا آخر من الزمان [illegible]
المذكور واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع
العائق والتالي باطل بيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسما آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها في
تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة
الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فنفرض ان المسافتين على
ان يكون نسبة مسافة ذي الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا انقطع الجسم
الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر لان مع وحدة المتحرك نسبة
الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في ساعة [illegible] وقوي الميل [illegible] في ساعتين فلو فرضنا ضعيف
الميل يقطع مسافة اخرى فيكون نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان قوي الميل الى زمان عديم الميل فيكون الحركة في ساعتين
فيكون حركته في ساعة [illegible] فالحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق [illegible] في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول
فانه فيه [illegible] مسافة واحدة وزمانان وقوله على نسبة تقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين [illegible]
[illegible] الجسم الثالث تقطع مسافة اطول [illegible] تلك المسافة [illegible] المسافة الاولى على نسبة الزمانين
وهو الفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف [illegible]
[illegible] ثم بين وجه تعلق الحجة بما ادعاه اما الاول فهو انه تبين في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة
الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة نسبة المعاوقة الكثيرة
المعاوقة القليلة ان هذه النسبة [illegible] تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة هنا هي الميل القوي والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة

الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوي الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انا لو فرضنا المسافتين على [illegible]
فرضنا تسع المكان وذلك فقال لو ذلك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كانت مسافة الطول الا ان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما
كانت مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضي مسافة الطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا
وقت ان المتحرك بالنسبة ضعيف وان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالضعف فلا يكون نسبة الميل القوي [illegible]
لا حاجة في اتمام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوي مثلا في ساعتين فاذا كلما يضعف الميل يزيد المسافة [illegible]
الى زيادة الاربع فصل الى [illegible] بحسب ازدياد ضعف الميل وحينئذ يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى
على نسبة الزمانين واما قرر الفرض الذي في الطريق الاول الى هذا الفرض [illegible] الاعتراض بالكلية ولما [illegible]
نقل الامام عنه حتى اورد الاعتراض عليه وروجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته في زمان قوي الميل كان يقطع
الطول وعلى القاعدة التي حررناه نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي فنفرض ان
الميل الضعيف الى الميل القوي كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة
الزمان القصير الى الزمان الطويل [illegible] فقد ظهر ان في فرض [illegible] على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة
قوله واما المحال بسبب الزمان وهو وقوع الحركة في الآن فسنذكره من بعد قال [illegible] الطريق الاول [illegible]
محال ما قرره هنا نقول سنذكره من بعد وجهنا محال [illegible] قوله سنذكره اشارة الى الدليل الآتي الذي هو [illegible]
الاول من محال احتمال [illegible] قوله والقرض الفاضل الشارح [illegible] الامام [illegible]
مكان الجسم [illegible] الحركة القسرية [illegible] كانت الحركة مع العائق [illegible] على ان الزمان [illegible] الميل
واعترض بعد ذلك [illegible] استحالة اللازم [illegible] لو كان الميل كلما ضعف بقي اثره بنسبة الميل القوي وهو
ممنوع لجواز ان ينتهي مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر [illegible] حتى يكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق ولذلك [illegible]
قطرات الماء [illegible] وكثرت [illegible]
وليس اصغر جزء منه اثر في الكسر قال القوة الحالة في الجسم لابد ان تنقسم بانقسامه فاذا فرض الجزء الصغير منه ان كان
مؤثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم [illegible]
الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه كذلك هف وان حصلت القوة المؤثرة
اختصت بانضمام الكل وحينئذ يعود الكلام [illegible] قوله حصة كل جزء من اجزاء الجسم من تلك القوة لا يكون مؤثرة
انفصال الاجزاء [illegible] الانفصال [illegible] الجسم في الصغر الى حد لا يبقى حصة من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بالحكم

الميل المؤثر على [illegible] نسبة [illegible] وحينئذ فان ذلك السؤال غير متوجه فان السؤال انما يتوجه لو [illegible]
السؤال قد انتهى الى هذا الكلام المذكور ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة عند [illegible]
تلك القوة المفروضة اولا ومحلها هو الجسم المفروض وهي منقسمة بانقسام الجزء فآخر السؤال رجع الى الاول [illegible]
[illegible] ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله والزم منه محالا ان [illegible]
فان لو توقف الحركة الفلكية على عدم عائق [illegible] ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة [illegible]
محال وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك وهو شرط الحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال
المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك واعلم ان جواب الشارح بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها والقوة [illegible]
[illegible] القوة عن الموانع الخارجية [illegible] النظر اليها [illegible] ولابد ان يكون [illegible]
ولا لم يكن قوة [illegible] النقض بالحركات الطبيعية [illegible] الحركات القسرية [illegible]
الحجة بعينها مع فرض الحركات في [illegible] والمراد [illegible] على نسبة المسافتين [illegible]
[illegible] النقض بالحركات الفلكية [illegible] باختلاف [illegible]
قوله ثم [illegible] الوهم انا لا نسلم ان لزوم الشكل والموضع او الوضع للجسم بحسب استحقاق طبيعي ولم لا يجوز ان يكون
بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون لجزء من جسم مكان او شكل اتفاقا
طبعه جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المدرة اذا انفصلت من الارض حصلت في حيز لا تقتضيه طبعها
بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله [illegible] في السؤال بل جواب السؤال
وهو ان يقال لو كان حصول الوضع او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل عنه لان السبب [illegible]
وليس كذلك [illegible] الجسم [illegible] لم ينتقل [illegible] السبب باق [illegible] كل جسم كذلك [illegible]
كلام السائل [illegible] الاجسام فما تقتضي الجواب واما قوله واقتصر على الوضع ان الوضع يختلف باختلاف الاجسام
فنظر لانه ان اراد الوضع المعين فالشكل والوضع المعينان يختلفان ايضا باختلاف الاجسام وليسا بذاتي الجسم [illegible]
وان اراد الوضع المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كان الشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع [illegible] القول
بالكلية والاتفاق سبب طبيعي او ارادي بالعرض ليس دائما [illegible] الاسباب الى المسبب [illegible]
دائمة او اكثرية [illegible] اسبابا ذاتية وان كانت اقلية سميت اتفاقية قوله احوال الجسم [illegible] لا ان يكون لذاته [illegible]
او بسبب غيره فان كانت واجبة لذاته [illegible] فلا يمكن ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة لسبب غيره ففي النظر الى الغير

مستقيم التبدل و بالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع اذا كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالها
باعتبار طبع الجسم ممكن ان يزيلها القاسر عنه فتقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية
ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل وانما شرطنا في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثاني لان الوضع [illegible] واجب للجسم
الفلكي بحق الجسم العنصري باعتبار طبيعته لا واجب ولا ممتنع [illegible] وجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة
او جزء المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون
بحركته بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلا يجوز ان يمتنع حركته ويزول وضعه بحسب حركة غيره قوله حصول الكليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب حتى تقتضيها الاصول المراد بالاصول العقول المفارقة قال قلت لما كان وجوب حصولها
بحسب العقل لكن انتقالها بالنظر الى طبائعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فنقول انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير [illegible]
[illegible] واما انتقال الجزئيات فهو ممكن [illegible] الاصول الحكمية وذلك انه خروج كل العنصر الى مكان اخر اما ان يكون
الى المكان الطبيعي فيلزم ان يكون للجسم مكانان طبيعيان وهو محال واما ان يكون الى المكان قسرا وهو ايضا ممتنع اذ لا قاسر هناك قوله
بديهة ثبات ميل مستدير المطلوب الثاني محدد الجهات فيه ميل مستدير لان الوضع ليس بواجب لشيء من اجزائه المفروضة
لطبيعته لانه لو كان [illegible] وضع جزء بحسب محاذاته لبعض الاجسام [illegible] في حال [illegible] وكان [illegible] كلام الشيخ
الشيخ اشارة الى هذا الوجه [illegible] فان بعض اجزائه ليس اولى بالوضع من بعض بالمساواة فطريق الاولى ان لا يكون واجبا لجزء
انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدأ ميل لما تقرر في الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة
على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير ثم لما ثبت ان في المحدد مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة
بالفعل لان مبدأ الميل المستدير مقتضي الحركة المستديرة فيكون المقتضي للحركة المستديرة موجودا والعائق مفقودا لان العائق
هنا اما عائق طبيعي او خارجي وكلاهما مفقود اما العائق الطبيعي فلاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا وما يعوقه واما الخارجي فلان
العائق الخارجي اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق اذ ملاقاة الساكن للمتحرك لا يمنعه واما الجسم المتحرك فلانه ان يكون حركته
مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر او حركة مستقيمة او مركبة وانما يعوق المحدد لو حركة مستقيمة او مركبة وهي محال
على المحدد فقد ثبت ان العائق عن الحركة المستديرة مفقود [illegible] ومقتضي الحركة [illegible] وجود العائق وجب الحركة فثبت ان المحدد
المحدد متحرك بالاستدارة [illegible] هذا الوضع وفيه من النظر ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العائق
الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحال الملائمة قال والفاضل الشارح اعترض ان الامام [illegible] هذا الفصل الى اثبات الاول
امكان الحركة المستديرة للمحدد وخص كلامه في بيان ان بعض اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء اولى بالمحاذاة

من سائر الاجزاء لتشابهها فيمكن حصولها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد
امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله [illegible] وجه [illegible] ان شرحه لا ينطبق على المتن وذلك لان الشيخ
لم يتعرض للجزء لا انتقال على المحدد ولا انتقال بالاستدارة فلا حاجة له في بيانه الى ذلك فانه قال [illegible] لكان فيه مبدأ
ميل مستقيم او مستدير فبان الامام توقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء
وكلام الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما قال اقول زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته وحصول ذلك الوضع
لسائر الاجزاء لا بد ان يكون بحركته لانا فرضنا الكلام في وضع ممتنع [illegible] حركته بالاستدارة لجزء من الارض فان الامكان [illegible]
[illegible] ان يكون بانتقال حركة او بامكان حركة جزء الارض والثاني [illegible] فيه ميل مستقيم ممتنع انه تحرك بالاستدارة [illegible] قوله
[illegible] ميل مستقيم ممتنع انه تحرك بالاستدارة بالطبع مطلقا [illegible] جزء [illegible] اوضاع اجزاء المحدد [illegible] حركته جزء الارض [illegible]
[illegible] والثاني [illegible] والميل فيه [illegible] ان لا ميل فيه لا يقبل الحركة [illegible] الكلام من الامام مبني على ان قبول الحركة مطلقا
كاف في الاستدلال [illegible] والحركة المستديرة له بالفعل [illegible] على انه مراد [illegible] من الفصل ما قرره الشيخ في النجاة [illegible]
الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان الميل [illegible] الحركة [illegible] عن قبول الحركة لانه بسيط [illegible]
القوة الحركة [illegible] العائق [illegible] الحركة [illegible] العائق الطبيعي [illegible] الشارح [illegible]
على ذلك ان المطلوب [illegible] الامكان [illegible] الامكان [illegible] هو الاستعداد التام [illegible] حصول جميع شرائط
وارتفاع الموانع فان اريد بقوله [illegible] الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجود ميل فيه
فان الامكان [illegible] الاستعداد [illegible] حصول الامكان الاستعدادي
فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي متوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ الميل [illegible]
العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور [illegible] فيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ
ميل [illegible] الاستعداد [illegible] يرجع الى القابل [illegible] الى الفاعل ومبدأ الميل [illegible] على انه لا حاجة في اتمام السؤال الى هذه المقدمة
بل يكفي ان يقال لو اريد صحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة واما قوله ادوار
الحركات [illegible] فانه في حكم [illegible] الاجزاء [illegible] في الماهية [illegible] على [illegible] الاخر [illegible] الحركات
[illegible] في الماهية الا انه يحتمل ان يكون تخصيص احدها [illegible] تخصيص الاخر [illegible] في المحيط الاول
[illegible] الاصول المذكورة [illegible] ثبت وجود [illegible] والميل في الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة بان كان [illegible] بالحركة
القسرية [illegible] عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة [illegible] في الاصول المذكورة الميل

[illegible]

انه الطبيعة في الحركة [illegible] ان يكون الجسم [illegible] ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول [illegible]
الذاتي [illegible] كاف في ثبوت المطلوب [illegible] الدليل المذكور [illegible] على وجود الميل الطبيعي [illegible]
وعن الاعتراض الثاني [illegible] الميل المستقيم [illegible]
[illegible] الميل المستقيم [illegible] الحركة [illegible] ان كل مانع [illegible] ميل مستقيم [illegible]
[illegible] المانع عن الحركة المستديرة [illegible] الميل المستقيم والميل [illegible]
[illegible] الميل المستقيم [illegible]
[illegible] قوله [illegible] الميل المستقيم [illegible]
[illegible] الجواب ان الحركة [illegible] طبيعيا [illegible] الدليل [illegible] ميل مستقيم [illegible]
[illegible] الاعتراض الثالث [illegible]

[illegible]

لنا اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم لاختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيبطل الدليل بالكلية
لا يقال لكن لا يعقد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون
الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها لانا نقول اما ان يعتبر التوجه والانصراف بالطبع او لا
فان قيد لم يزل الاشكال والا انتقض بحركة المركب كالحركة المدحرجة والجملة قوله وذلك بوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا
فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم اقول اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور وانما
اورد في هذه الورطة لظنه وايضاحه انما استدلال ان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد والسماويات لكون
كونها متحركة بالاستدارة ثابت مشاهدة ارصادا وثبت ان ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لا ميل مستقيما في
المحدد فلا نعود ان لا يخارق موضعه تقرر ان لا ميل مستقيما فيه فقوله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا اعترف ان اثبات الميل المستدير
في المحدد والاثبات هو المطلوب وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد دالة على حركة بل حركة الافلاك المتحركة
قوله ان الكون والفساد يطلق باشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد
وجود والمنع من المعنى الاول لا الثاني فان المحدد وكل ابداعي لا يوجد بعد عدم ولا يحدث بعد ما كان ولا يمتنع عليه العدم
الوجود لانه ممكن بحسب الذات قوله فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد وقال الامام هذا الكلام مستقيم
ان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال واذا انفصل الجسم فقد انعدمت
الهيئة التي كانت فيكون حينئذ [illegible] يقتضي الكون والفساد وكذلك الخرق لانه بحسب [illegible] اجزاء [illegible] يقتضي زوال اتصال او
الاستحالة الموجبة الى فساد الجوهر فهذه الاحكام متوقفة على امتناع الكون والفساد واشار الشارح بقوله لا يتعلق بامتناع الكون
والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها
لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقوله لهذا اشارة الى وجوه الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد قوله ان الحركة
المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر اي بالطبع لما تبين ان الحركة في الجوهر هي الكون والفساد او الخرق والالتئام
الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فتكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبيعيا
لان التقدم الطبيعي هو ان يكون المتاخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل
بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينعكس وكذلك هنا وما نقل عنه القائلين [illegible] اعترض على قول المحققين
بالحركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكان لحركتها اول ووسط وآخر والصورة اما حاصلة في مسافة
الحركة فتكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة هذا خلف قوله وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة

اقدم من المستقيمة الذي تبين ان المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة فاما ان حركته متقدمة على حركاتها فلان غاية ما في الباب
ان حركته بعد الزمان لكن تقدم ما مع المتقدم بحسب الزمانية غير لازم قوله اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فذكر الشيخ ان لبسائط
الاجسام العنصرية قوى حينئذ نحو الفعل وقوى حينئذ نحو الانفعال وهذه مناقوى وجب البحث عن هذه امور عن معنى القوى
يعني الشيئية نحو الفعل والانفعال وعن تلك القوى المعدودة فشرع الشارح وقال المراد بالقوى مبادئ الكيفيات والتنبيه لانه
موضوعاتها للفعل والانفعال فان الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل موضوعاتها اي الاجسام التي
الكيفيات بها وكما ان المنفعل هو المحترق [illegible] النار لا الحرارة والمحترق الحطب لا القوة القابلة بل الاجسام انما يستعد للفعل والانفعال
بحسب الكيفيات القابلة بما في [illegible] للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادئها التغير والتغير ثم من قوله والحرارة والبرودة فكيفيتان
[illegible] ان شرع في بيان القوى المعدودة واما قوله اي من المركبات [illegible] التعريف به فان الحرارة قد تجمع المختلفات وقد تفرق
المتشابهات في البسائط فان النار اذا اثرت في [illegible] وليست هي الا اجزاء [illegible] مع اجزاء هوائية فان بعض الماء
[illegible] هواء [illegible] يصحب بعض الاجزاء [illegible] المخلوطة به قوله ومن تعريفها [illegible] لان تعريفات المحسوسات لا يمكن
الا باضافات كسرعة قبول [illegible] لتغير الرطوبة [illegible] اعتبارات لازمة لها [illegible] احداث الخفة والتخلخل في تعريف الحرارة [illegible]
نظر لانه ليس يدل الا على انه لا تعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية الكلية والجواب ان الاحساس بالجزئي كاف
في ادراك الكلي فان الالة اذا احست الجزئي وانطبع صورته في خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى تنتزع تلك الصورة الجزئية
المحسوسة [illegible] الصورة الكلية [illegible] فحصول الجزئيات كاف في تصور الكلي فلا احتياج الى التعريف واما
[illegible] الحرارة [illegible] على عضو [illegible] وانما التقدير
[illegible] هذه الكيفيات [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible] الجسم [illegible] ان يكون لطيفا او كثيفا او
[illegible] الحرارة والبرودة [illegible] الحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت [illegible] وفي الكثيف
حدثت الحرارة وفي المعتدل حدثت [illegible] والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت [illegible] وفي الكثيف حدثت [illegible]
وفي المعتدل حدثت القبض [illegible] في اللطيف حدثت [illegible] وفي الكثيف حدثت [illegible] وفي المعتدل
حدثت [illegible] البسيط [illegible] ان العفوصة تقبض [illegible] القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص
ظاهره وباطنه واختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف [illegible] النوع [illegible]
[illegible] الطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف [illegible]

وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون المتوسطة والقبض نوعين بل نوعا واحدا او لا اختلاف فيها الا
بالشدة والضعف واما قوله على ما هو المشهور في كتب الطب فمشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية
على ما هو مذكور في الكتب الحكمية قوله والرطوبة قد فسرها الشيخ قال في الشفاء وبعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء
تفشا الهوا انه يجد فيه التصاقا بما يليه وسهولة التشكل بغيره وظاهره ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك
والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو
عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء اكمل
في هذا المعنى من الدهن والعسل وقد تقرر الاكلية في سهولة الالتصاق [illegible] مساوية في سهولة الالتصاق و[illegible] سهولة
الانفصال فهو محققة فيها لتطفل الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق
بالغير يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا مساويين
للماء في الرطوبة لمساواتهما في سهولة الالتصاق فلم يحسن الرطوبة الا بسهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم
سهل التشكل بالغير سهل الترك له واما قوله فليس كذلك [illegible] فهو جواب سؤال [illegible] عن الشيخ انه لا يجوز تعريف
الكيفيات المحسوسة بالاحوال الظاهرة فكيف عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل
تفسير اللفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه
التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطائهم بتفسير اللفظ واما في الحكم [illegible] واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة
فهو خطاء في النقل لان الشيخ بعد ما عرف البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة قد تقال للبلة وقد تقال للكيفية [illegible]
الرطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس كلامه الا ان الرطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية التشكل
وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة في الشفاء ان هنا رطب الجوهر ومبتل ومنتقع فرطب الجوهر هو الجسم الذي
تقتضي صورته النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون على الجسم جاريا على ظاهره والمنتقع ما يكون نافذا الى باطنه والجفاف
مقابل البلة كما ان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد [illegible]
فهو مبني على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة واليبوسة هي البلة والجفاف فلم يذكرهما [illegible]
قوله ولا تشتغل بالبيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية تنبيه للامام انه اشتغل بذلك في هذا الموضع مع [illegible] الشيخ
بدء التامل فاعترض بقوله قد قلنا ان الوجدان لا يكون الا بالتامل وفيه ما فيه [illegible] ثم انه اذا افتقر [illegible]
التامل الى البيان القياسي [illegible] ان قال ان الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد الاستمساك [illegible]

ولولا ان الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيده استمساكا
من التشتت واما المناقضة فكما قال لو كان الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها الاشكال الغريبة
وهما زيفان اما الاول فلانهم لم يتفقوا الا ان كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستمساك بل ذلك انما هو في بعض الاجسام
الرطبة واليابسة واما الثاني فلانه ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم ان [illegible]
دل على ان الرطوبة لا تجوز ان تكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الالتصاق [illegible]
وليس برطب قوله واما اللين كما في العجين فينتقل عن وضعه بالغمز الى ان لا يكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه [illegible]
كثيرا احترز به عن المرتج كما في الخلف قال الامام الجسم اذا كان متطامنا وسطح تحت الاصبع او ما يجري مجراه [illegible]
ليس هناك امور الانغماز وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل التغير الذي يحدث فيه مقارنا لتلك الحركة واستعداد الانغمار
والامتناع من الجسم تحت الاصبع [illegible] وهناك ايضا امور عدم الانغمار وبقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم
الانغمار وليس اللين والصلابة الا الاخير من فيرجع حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال
من التشكل الغامز والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن التشكل الغامز وهو الذي ذكره الشيخ
تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما فرق اجاب الفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة
الملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان اللين
والصلابة ليسا نفس استعداد الانغمار وعدمه لان الاستعداد شيء من مقولة الاضافة وليسا منها بل هما موضوعا الاستعداد
ولا نسلم ان ما هو كذلك ليس بمحسوس لجواز ان يكون كيفية محسوسة موضوعا لهذه الاضافة ولهذا عدها بعضهم من الكيفيات الملموسة
وثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقائق متغايرة تدرك بالحس والتجربة وما ذكر في تعريفاتها اثار ولوازم
يعقل بسببها امتيازها بعضها عن بعض فليس اللين هو قبول الانغمار ولا الرطوبة سهولة التشكل بل هما اثاران لهما
على ضرب من التجوز لا تحاد معاني اللوازم لا يستلزم اتحاد معاني الحقيقة واليه اشار بقوله والشيخ انما ذكر اثارها ولوازمها
ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين [illegible] فيه قبول الانغمار من التشكل والقوام الغير السيال [illegible]
مفرق لسهولة قبول الانغمار هو معنى الرطوبة والفرق بين الكل والجزء ظاهر [illegible] ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق
ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والاتصال [illegible] وانما معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة
عن استعداد الانغمار مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى يقتضي عدم سهولة التفرق وفيه نظر
لان [illegible] لان سهولة التفرق والوصل اما ان يعتبر في مفهوم الرطوبة او لا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة

وأس مفهوم اليبس فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في
مفهوم الرطوبة **قوله** والسلاسة واللشاشة اسمان لما تقابلهما وهي كيفية تقتضي سهولة التشكل وسهولة التفرق وذلك لتركب
اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج **قوله** وهما ضعيفا كون الشيء مستعدا للانفعال لا الفعل اي لا نقول المزاج
مبني على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما ظنت ان تفعل الكيفية فاعلة او منفعلة بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط الكيفية
فيكون الجسم بتوسط كل منها فاعلا وبتوسط الاخرى منفعلا وكل منها كيفية فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما
فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيص بما يختص **فنقول** اي جوابه نعم كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة
والبرودة اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر ولهذا لم يعتبر الحرارة والبرودة الا في اللوازم الفعلية من
احداث الخفة والثقل والجمع والتفريق ولم يعتبر الرطوبة واليبوسة الا في اللوازم الانفعالية من قبول التشكل والتفرق والاتصال
قوله او وجدنا شيئا الى الحرارة والبرودة عطف على قوله انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته معنى اذا اعتبرت كل باب
من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجد ان حيثما وجدنا فيه مثل ذلك الباب او نجد ذلك الباب شيئا الى الحرارة والبرودة
فالمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة حتى ان كل كيفية غيرهما فاما ان يكون كل الكيفية منسوبة اليها او نوجد
سوى عنها **قوله** الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى
جسم خال عن الكيفيات المبصرة وجسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المشمومة وجسم خال عن الكيفيات المذوقة
بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم متوسط بينه
وبين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع والشم متوسطة والماء فان الذوق متوسطه وذلك الجسم المتوسط يجب ان يكون
متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والمذوق يجب ان
يكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط فلا يخلو الاجسام
عنها واما قوله وايضا فهو اشارة الى حكم آخر ان الحيوان يخلو عن الحواس الاربعة ولا يخلو عن اللمس فذلك الى ذكر
الحكمين وهما ان الملموسات تعم الاجسام وان اللمس يعم الحيوانات بحيث بدا في المحسوسات **قوله** ويستدل بذلك على
انفعال العنصر اما حار او بارد وكل منها اما رطب او يابس وتركب الاثنين في الاثنين اربعة **قوله** ويستدل عليها اي على
هذا ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او بالاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل
بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء وقال في هذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وثانيا […]
والماء رطب […] العناصر الاربعة استدلال بلفظ آخر فان الاستدلال في التشارك هو استشهاد بتشبيه

ماء وهنا استشهاد التصور **قوله** وتشبيه بتجزئة وتصاعده النار اذا اثرت في الماء ترتفع منه بخار وليس ذلك
الا ان النار تلطف اجزاء مائية لطيفا مختلطا باجزاء هوائية كاينة من الماء وتصاعدها الى حيز الهواء وتشبيه الماء بالهواء هو
صيرورته لطيفا خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء ولولا ان الهواء انحل من الماء لم يتشبه به حين انحل قال الامام ان تم
ما ذكرتم سخونة الماء بتجزئة وفي البخار اجزاء هوائية سخونة الماء وسبب انقلاب الماء هواء ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء
لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء […] الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان
الاستدلال تشبيه الماء بالهواء وتشبيهه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيها لنفسه واليه اشار بقوله لا بكونه هواء لان
ذلك ليس تشبيها **قوله** ولما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على […]
الصور متوقفا على تجزئيات العناصر حركات وميول طبيعية مختلفة لكن هذا مما […] ان انتقال جزئيات العناصر […]
امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر وذلك اما بجذب من العنصر الكلي الذي تحرك اليه او بدفع من العنصر الذي يتحرك منه مثلا
جزء الهواء من مكان النار الى مكانه انما هو لان كل الهواء يجذبه او كل النار تدفعه والا فان انتقال العناصر كلها طالبة لمراكز
اي الا نقل بضغط قرب والاخف مرتفع […] وذكر الشيخ […] من الاحتمالين جميعا **قوله** فنقول تغيرات الاجسام
الاجسام تغير اما في الصور او في الكيفيات وتغيرها في الصور كون وفساد واما تغيرها في الكيف استحالة زمانية وذلك لان الصور
لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان
حصول الصورة حينئذ تدريجي فلا يحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط
مع وجود […] في الكيف بل انما خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فخلو الجسم
عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه فالحركة في الكيف ضرورة استفاد الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام الكلام […] ثم
ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثنا عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات اربعة انقلاب الهواء ماء وانقلاب
الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس […] سوالان احدهما ان الشيخ لم اختار هذه الانواع الاربعة دون غيرها
والثاني ان المقصود من الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل
بقوله فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات المثلة الاول لا يفيد ذلك اما الاول فلانه
حينئذ يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات […]
الكون والفساد في العناصر واما الثاني فلانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان هيولى النار هي هيولى الهواء ومتى
انقلاب الهواء ماء ثبت ان هيولى الهواء هي هيولى الماء ومتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الماء […]

سوى الارض فثبت اشتراك الهيولى بين الكل فلا يكفي الا الانواع الثلثة في اثبات المطلوب فما الفائدة في ايراد النوع
الرابع فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد وان كانت اثنا عشر الا ان الانواع
الاولية ستة اذ الاطراف لا تكون من الاطراف فكان مقصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولية لكن النوعين منها
مشهوران ظاهران فتركهما فبقي اربعة انواع في هذه المرتبة واجاب بانه اذا قيل لم اقتصر على الاربعة فقال لانها اولية
بتوسطها مكان اولى بالاثبات واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فقال لشهرة الباقيين قال قلت
عدم كون الاطراف من الاطراف يناقضه ما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء نارية … في اجزاء النار
… ويكون بجوار ارضية فنقول المراد ان الاطراف لا تكون من الاطراف في الاغلب … ما افاده
الشارح من بيان المناسبة ولو كان حيث الصاعقة … في غاية الندرة واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء
وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا او بالعكس لكان فيه حسن ترتيب ولو ثبت انقلاب النار هواء و
الماء هواء وانقلاب الماء ارضا كان البيان … الانواع اما الاول فظهوره في انطفاء النار واما الثاني فظهوره
في البخار واما الثالث فظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار قوله ما تشهد عليه بشيئين اي يستدل على تكون الهواء
ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضي والنحاسي … اذا وضع فيه الجمد حتى يرجحه … على ظاهره قطرات
الماء فتلك القطرات لا تخلو عن ثلثة اقسام اما ان تكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل
الترشح وان كان من خارجه من الهواء المحيط بالاناء فاما ان تكون بطريق التكون منه او لا كما ذهب اليه ابو
… انه زعم ان في الهواء المحيط بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تكن
من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء والهواء الذي فيه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة
فتكثفت ثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المحيط بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة
مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تحللها وتصعدها وعلى تقدير تلك الاجزاء في تلك الاجزاء يلزم احد امرين اما
نفادها او ما قصها او تباعد الزمن حصولها كما في الوجه … وخلاف مع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه لو كان الذي على الاناء
الترشح لم يوجد الذي الا في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الترشح فقوله ليس
موضع الترشح حصر فيه تعالى ما تقوله لا يكون واعلم انه لا يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الا في موضع الترشح
فهو قوله في موضع الترشح لان قوله ليس الا في موضع الترشح يفيد الانحصار الذي في موضع الترشح وقوله في موضع
لا يفيد الا وجود الذي في موضع الترشح وليس المقصود نفي وجود الذي في موضع الترشح لانه ربما يوجد في موضع غير

الانحصار

الانحصار وهذا معنى قول الشارح فدل على انه لم ينبع وجود الذي عن الترشح آه ولما انحصر الاقسام في الثلثة وبطل
القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذا هواء استحال ماء وتقريره سوال لبعض اصحاب الامام انهم يجوزون
الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية فلم لا يجوز ان تقال الهواء اذا صار ماء تغير كيفه لان صورة الهواء
زالت بل ان كيفية من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر
الانواع قال الشارح هذا انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف تقال انها هواء ثم نجوز ان
يكثف الهواء ككثافة الماء مع بقاء جوهر الهواء فيجوز ان تكون جميع العناصر جسما واحدا كثيفه النار وبعضه
الهواء وبعضه كثيفه الماء والارض فلا يكون شيء من العناصر موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال
الى كيفية الماء بسبب البرودة وزال ذلك البرودة ولم يزل تلك الكيفية عنه حتى بقاء تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي
يقتضيها دال على حدوث صورة يستحفظها قوله وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان لبعض هذا العالم لو كان
الاركان انما اجزاء المركبات وليس كذلك بل انما اجزاء العالم وهي باعتبار حدوث المركبات اسطقسات لا اركان قوله
ذوات الحركة المستقيمة ما خفيف او ثقيل على ما مر اشارة الى ما ذكر من ان الخفة هي الميل الى الفوق والثقل هو الميل الى تحت
واعلم انه ليس يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل في حيز الارض تحرك
بالطبع لطلب الفوق وليس كذلك توجهها الى جهة السفل والى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة
الفوق وخفيفه اما ان يكون جميع حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك
الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء اذا حصل في حيز النار نزل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفل بل المراد
ما يكون اكثر حركته الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق او لا وهو الثقيل الغير المطلق فانحصار
في القسمين والثقيل في القسمين ظاهر واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بظاهر قوله
… الذي في طباعه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه
واذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف وثقيل
قال قلت على هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان
يقتضي جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين واجاب بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه
كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما الا باعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس
واحد فلا تضاد ان والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل

يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف ليس بمطلق لم
يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دايرة بين النفي والاثبات فيكون
حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف والثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق يتناول المعنيين المذكورين
والخفيف المضاف لا يقع في التحقيق الا على المعنى الاخر لان المعنى الاول هو انه لا يرد حقيقة المحيط وليس فيه شيء من معنى
الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه يقيس الى النار ان يتخلف عنها قال وكذلك فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس
كذلك خفيف قوله اي انما كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفته بالاضافة بالقياس الى النار فقوله قال الخفيف
المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخر ظاهر ومقتضى ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك
لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخر اذ المعنى الاول لا اضافة فيه الى غيره وفيها نظر اذ في الاول ايضا
الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك يكون بين الايجابين اذا كان احدهما في قوة سلب الاخر والخفيف المضاف
في قوة سلب الخفيف المطلق كما ذكر ان الخفيف وهو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق الا ان يكون تحته مسافة حركة الى
جهة الفوق او لا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا واما الثاني فلانه ان اريد تناول الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين معا فذلك
ظاهر البطلان وان اريد انه يحمل كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه يفسر بالمعنيين
المراد مجرد عبارة السلب والاضافة حتى ان الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف
الاضافة الى الغير وانما هي في المعنى الاخير وكان الامام يشير الى هذا في شرحه قوله لان الاول في حصر الاركان كاف
الجسم العنصري اما خفيف مطلق وليس واما ثقيل مطلق او ليس كفى في بيان انحصاره في الاربعة واما لو قيل اما خفيف مطلق
وهو النار الى اخره لم يكف في الانحصار ما لم يتبين انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية في العناصر الباقية ويحتاج
الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يمتنع ان يحصل فيه جسمان بسيطان قوله هذه المقدمة
حاصلها ان الشيخ لم يعلم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما في
في العناصر الاربعة بقوله والمحرك ان تم لها عدة وذوات الحركة المستقيمة فلم يكن قد بين انحصار الخفيف المطلق في النار
وغيره في الثلاثة الباقية قوله وسلك الفاضل الشارح اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة
اربعة وبين فيه الحصر عقلا ونقلا والثاني انها اسطقسات المركبات ثم اي الاغلب منها وبين هذا الحصر
حكم الامام على كل واحد من البحثين اما على الاول فلان الهواء لا ميل صاعد فيه والا لكان اذا ادخلنا الى الهواء
زق منفوخ الى فوق كما اذا اخذنا زقا تحت الماء وجدنا فيه مدافعة الى اسفل وما لم يجد فيه المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه

ميل صاعد وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي فانه انما يكون فيه لو انطبق مركزه على مركز
العالم وليس كذلك اذ كان منفصلا والهواء متصل بكله فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فلان النار ليست جزءا من المركبات
لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا اوردت عليها الماء او الارض تنطفي والقليلان فالاولى على البدل ان لا يكون الاجزاء النارية
مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية فكيف لا تنطفي وجوابه ان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك
مع ميلها اليه وفيه بحث وثانيهما ان صورت النارية في المركب اما بالنزول عن حيزه وهو باطل اذ لا قاسر هناك ولا بطبع حق
تكون في المركب وهو ايضا باطل لان مادة كل جزء يفرض في المركب لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون مستعدا
لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان تنقلب نارا وجوابه انها حصل استعدادها لتلك
اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب قوله والمركبات في الصورة اما صورة البسيط وصورة المركب وصورة
البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب
فاما ان لا يكون لها نشو ونما وهي الصورة المعدنية او يكون ولا يخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون
وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول
اول شيء يحل في المادة قوله فوقفت بالمزاج لانه يحل او لا في المادة ثم يستعد به المزاج لحصول صورة منوعة وقد صرح في اول
الفصل بان الامزجة معدة لحدوث حقايق مختلفة والجواب ان الاولية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة
وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه يتعلق به النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شيء يحل في
المادة كانت النفس الانسانية حالة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب ان المراد انه اول شيء يحل في المادة ان
كان ماديا او المراد بالحلول التعلق والمادة اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وحصل المزاج
بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقايق مغايرة للعناصر ثم تترتب عليها كمالات
اخر فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج التي جعلته نوعا هي الكمال الاول قوله وليس هذا الاختلاف اي اختلاف الاشخاص
والانواع والاجناس لابد ان يكون له سبب فسببه اما الهيولى او الجسمية او المفارق وهو باطل او الصور النوعية للبسائط
ويكون الاختلاف بحسب نفسها او بحسب احوالها والاول باطل ايضا والا لم يعد الاختلاف عن اربعة لان الصور
النوعية اربعة فاذا كان كل واحد مناطا للاختلاف لم يزد على اربعة اختلافات فبقي ان يكون الاختلاف بحسب احوالها
في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات واما فيما يعرض بعد التركيب
وهو المزاج فلان الامزجة المعدة لفيضان الصور تختلف بحسب ذلك قوله ولكل مزاج ... حتى لما كان

تختلف بحسب اختلاف مقادير الاسطقسات وكيفياتها فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص عرض
انو طا ولعرضا واوجبت هناك بطلان التركب وسمي الاستواء والتوسط هيئا عرضا وهو غير متساو وفيها نوعين المزاج الشخصي
جزء عرض المزاج الصنفي جزء عرض المزاج النوعي جزء عرض المزاج الجنسي قوله وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة
من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات الاولى اقول هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامزجة
معدة نحو الصور النوعية فانها معدة لا تكون صادرة عن الصور التي هي كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات
صادرة عن صور البسائط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعني المزاج انما هي الكيفيات التي تنكسر
والانكسار كما تقوله الاطباء وتظاهر حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة كما يقوله
الحكماء فالحق ان تكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور والحق ان تكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي
ليست على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والاولى ان يقال انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا
انكسرت العناصر في كيفياتها مع بقاء صورها وهو المغايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المغايرة الشيخ بحجج ثلاثة
منها ان الحجة الاولى تختص بكيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية
الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصورة لا تقبلهما لكنها مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد
والضعف وكيفيات الافلاك لا تقبلهما والحجة الثالثة اعم منها لانها تشمل العناصر والافلاك او لان الحجة الثانية تختص بالكيفيات
والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وسائر الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية
فان الماء قد يسخن بعد زوال برودته وقد يجمد بعد زوال السيلان عنه مع ان ماهيته محفوظة في الحالين قال الامام وهذه الحجة لا تجري
في سائر العناصر فان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء بعد زوال السيلان عنه والارض لا تبقى
ارضا بعد زوال اليبس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال كيفياتها انها لا تبقى مطلقا سواء
كان في حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فمسلم لكن لا يلزم انها لا تبقى حال التركيب
لجواز ان تكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا تكون مستلزما اياها حال التركيب فعلى هذا
الكلام هذا المحقق منشؤه المنع على المنع فان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة نسبت الكيفيات
المحسوسة تقتضي عدم الفرق بين جميع صورها وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا تظهر الا في الماء فان بقاء صور
سائر العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه لا معنى لعدم مشي الحجة الا منع بعض مقدماتها قوله الحجة الثانية تركيب القياس
الصورة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصور ليست كيفيات والشارح بنى على المقدمتين فنارة وجها

الى انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه ادعى البداهة ههنا حتى لم يتوقف الحكم فيها
الا على تصور الصورة والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما حققناها واستدل الامام على حقيقة المقدمة الصغرى بان الصورة
لو اشتدت او ضعفت فعند الضعف فاما ان يكون نوع الصورة باقيا اولا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك
بطلانا للصورة لا ضعفا وان كان باقيا كان الضعف بزوال عرض والضعف لا يكون في ذاته فهو لم يكن الا شدة او
ذاته الى الاشتداد والذي كان في ذات الصورة لم يزل وبقي ذات الصورة كما كانت والاشتداد لا يكون ذلك اشتدادا
الصورة بل عرض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد هنا الاشتداد والذي كان المعروض اشتداد او ما يتبع
الضعف والاشتداد في حالة واحدة وان الشرع وقد صرح في شرحه بذلك وكذا ايقال عند الاشتداد وان بقي كان الاشتداد او في
الصورة عرض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى فان لم يصح فلا نسلم صدق الصغرى
فنقول فان لم يصح بطلت الاخرى فتأمل فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الاقتصار على المنع قوله
معنى الاشتداد والاشتداد توجه المحل الى غاية بانتزاع حالة الحقيقة من حال غير قار توجد كل واحد منها في آن ولا يبقى شي منها
الى ان كان في الآن المفروض بالنار بسبيل الشدة او الضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا نار
بيروده شيئا فشيئا وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تتحقق اذا كان المتحرك حالة في كل آن لا يكون في
ذلك الآن ولا بعده مثل الحالة مكان ان الجسم اذا تحرك في الاين يكون له في كل آن من فرض حصول في مكان مغاير لحصوله في مكان
وهذه الحصولات لا تستقر في اين كذلك اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على المحل
ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال لكون هذا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه واجيب عنه
الكلام لا يتعلق ان اريد ان الهيولى لا تتقوم بدون الهويات الصورية فهو ممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب
الصور وان اريد انها لا تتقوم بدون مطلق الصورة فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك من توارد الصور الشخصية والنوعية عليها
قوله فنقول الهيولى في نفسها موجودة الاشياء بالقوة والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شي الى شي فلو تحرك
من شي لم يكن بد من ان يكون لها صورة بالفعل فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة ولنظر في الفاظ الشرح حتى ان يسقط
تعاقب الحالات هنا انما تورد هو اشتداد المحل الواحد الثابت الى حال غير قار تبدل نوعية او اخص فانا وجدنا الحال الغير القار
والغير تبدل نوعية عند القياس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعددها الانواع وتبدلها انما هو
بالعرض عند فرض [redacted] وهذا هو كلام الشارح الى ان تلك الانواع بالقوة والاثنينية
الثانية بالقوة وحينئذ تحمل بالمرة هنا وتقال لو تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات

متعددة فان كان له كيفية واحدة فالحركة في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيفية الى كيفية وان كان له كيفيات
متعددة فان وجد شيء منها في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر ان الحركة لا يتصور الا اذا كان الجسم في كل آن
يفرض حالة لا يكون له قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين كان له حالة في ان يكون له تلك الحالة قبل ذلك الآن او بعده
وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم تتالي الآنات وانه محال او انتقال الاشتداد ان يكون من نوع الاضعف او لا يكون
فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد لزم اجتماع المثلين [illegible]
بل حدث الاشد فرد آخر من نوع الضعيف ويكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وان لم يكن الاشد من نوع
الضعيف فهذه الانواع لا تكون الا آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا فان لم يكن يلزم تتالي الآنات وان كان بين الآنين
زمان لم يكن الحركة متصلة [illegible] الى ان الحركة في الكيف **فنقول** هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع فانه لا شك
في تتابع [illegible] فيهما فان الجسم لو تحرك في الاين فلا يخلو اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها اين واحد او
متعددة فان كان له اين واحد فلا حركة في الاين وان كان له ايون متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن
فتنقطع الحركة او لا يكون في كل منها الا آنا واحدا فيلزم تتابع الآنات او تتالي الايون المتعددة آنية فاما ان يكون بين الآنات
زمان او لا يكون [illegible] الا بان ينتقل الجسم من اول المسافة الى آخرها باين واحد مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدأ
والمنتهى لكنه غير مستقر [illegible] والمسافة بالفرض فلا يكون له [illegible] الا بحسب الفرض
فنقول المتحرك كيفية واحدة ولا نسلم انه لا يكون له حركة ح وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيف الجسم
وان كانت واحدة الا انها لا يستقر بمعنى انه في كل آن يفرض يكون كيفية اخرى فتلك الكيفيات لا يكون الا بالقوة وان قال
تبدل نوعية لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون افراد النوع واحد لما تقرر عندهم ان الماهية [illegible] الاشتداد
والضعف يمتنع ان يكون النوع والجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم انه ليس كل التحقيق حركة تبدل انواع ما فيه مخصوص
بالحركة بالكيف لقبولها الشدة والضعف واما الحركة في الاين والوضع والكم فليس فيها الا تبدل افراد النوع واما قوله بحيث
يكون موجود في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين محيطين بذلك الآن فمعناه ان كل ما يوجد من انواع الكيف في آن لا يكون
هو ما يوجد في آن قبله ولا هو مما يوجد في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لولا ذلك لم يتحقق الحركة واما قوله فالآخذ في الشدة
والضعف هو المحل لا الحال فيها فانهم يطلقون نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم متحرك فيها [illegible]
المقولة نفسها متحركة حتى ان الشيخ سمى حركة الحرارة والشدة حركة السواد [illegible] فالبعض في مذهب [illegible]
[illegible] والبطل الشيخ [illegible] السواد فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فمحال اشتداده ولا [illegible]

السواد وان بقي موجودا او [illegible] زيادة [illegible] فليس حركة في ذات السواد [illegible] ولذلك ان هذه [illegible]
الجوهر في نفسه فان لو فرض حركة الجسم في السواد [illegible] بان السواد لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك في [illegible] السواد
وهو موجود وان انعدم السواد لكن [illegible] ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث في آن انعدامه سواد آخر تنقطع
الحركة ان الحركة في السواد [illegible] السواد وان حدث فان بقي زمانا تنقطع الحركة ايضا وان انعدم وحدث آخر
الانواع متتالية آنية [illegible] الاشكال فالجواب الحق اختيار بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم متحرك فيه
[illegible] ما تقرر [illegible] ان الدليل الذي استدل به الامام على ان الصور لا تشتد ولا تضعف [illegible] الاولى
عدم اشتداد الصور [illegible] على عدم اشتداد المحل في الصور [illegible] الكيفيات ايضا
لا تشتد ولا تضعف وانما تشتد الجسم [illegible] واما قوله [illegible] الحال الذي تبدل هوية المحل [illegible] الصورة **فجميل**
عليه هوية الهيولى لا تتبدل بتبدل الصورة [illegible] الصورة المطلقة الصورة المعينة **والجواب** ان المراد بالهوية
ليس هو تشخصها [illegible] فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل [illegible] وبعد التبدل شيء آخر موجود بالفعل
[illegible] الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو الذي كان قبل
تبدل حاله [illegible] الهيولى في الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا [illegible] وبعده [illegible] آخر فلا يكون هو هو [illegible]
[illegible] الصورة في اول [illegible] وانما تحقق حركتها [illegible] الحركة ايضا [illegible]
ان تبدل [illegible] الصورة الثانية [illegible] لا يمتنع تبدل [illegible] الصورة [illegible] الحال لا يمتنع تبدل الصورة في [illegible]
محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها [illegible] الحال المذكور [illegible] يمتنع تبدل الحال الذي تبدل هوية المحل [illegible]
محل هو هو في الحالين [illegible] لا يمتنع تبدل الحال الذي تبدل هوية المحل [illegible] لا يبدل هويته [illegible] ايضا
[illegible] الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو [illegible] لا يكون [illegible]
تبدل الصورة يستلزم تبدلها [illegible] لا يكون هو ليس هو فلان [illegible] الا ان يكون [illegible]
[illegible] تبدلات الصورة [illegible] فاما ان يبقى آنا او هو محال [illegible]
[illegible] وهو ايضا محال لان تبدل الصورة [illegible] بعد التبدل [illegible] قبل التبدل يكون [illegible]
بين كونها [illegible] الشيء هو بعد التبدل هو قبله وكونها ليست [illegible] الشيء [illegible] والسكنات
قوله وايضا [illegible] حركاتها وسكوناتها بالطبع [illegible] حركات وسكنات طبيعية [illegible] الطبيعة هي المبدأ الحركات
[illegible] ان يكون في كل [illegible] طبيعة هي مبدأ [illegible] الحركة والسكون [illegible] الصورة [illegible] يكون كل [illegible]

صورة نوعية فنبه هنا على ان الصورة النوعية من الطبيعة بعينها عوض الشدة والضعيفة التي تكون الاشد او الاضعف جدا
احد انواع الحركات مستدرك في هذا التقريب فان شدته وضعفها وكونها من انواع الحركات لا دخل لها في ابحاث الكيفيات
عن الصورة قوله العناصر اذا امتزجت فان كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت لتكون كل واحد منها فاعلا
ومنفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من جهة واحدة كما ذكر بل كل واحد منها تفعل بصورته وينفعل بمادته
ولقايل ان يقول يجوز ان تفعل الصورة النوعية في مادة تمامها او في غيرها وانما بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصر في
كيفية عنصر آخر فان توسط كيفية فيه المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة تكون غالبة والكيفية المنفعلة مغلوبة لا يقال
مستقر ان المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في نفسها
او لا ترى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار وبرودة البارد فلو كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك
الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة وايضا اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية تكون الكيفية مغلوبة بالضرورة وحينئذ الكيفية
ولا يتخلص من هذا الالتزام ان الكيفية الواحدة تكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة
المادة فتامل قوله قال الفاضل الشارح لو قال هذا الشفاء وعلى التحقيق مزج المزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من مزاج الزيبق
والكبريت من هذه مطلق المزاج لان مزاج الزيبق ليس غاية البعد عن مزاج الكبريت فتشابههما وحصولهما عن كيفيات منكسرة
فلا بد ان يراد بالتشابه والتخالف ونحو ذلك الكلام عن ما فيه مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد
وبعضها رطب وبعضها يابس وكما ان بين حس السواد والبياض تضادا وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج ان بقاء الصور النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها يكون مبنيا على ثبات الاستحالة
في الكيفيات الاربع لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير باردا وبالعكس واما استحالة البارد
والارض في اليبوسة واستحالة الهواء والماء في السيلان مع انحفاظ صورها النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات دل
انها مركبة من العناصر فانه اذا قطر المركب في القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء وذلك دال على انها كانت موجودة
فيه واما النار فلا بد منها اذ لا بد من حرارة طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركبات على العناصر ولا شك انها متشابهة
الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات قوله والدليل على ان الصورة تفعل
في غيرها وانما بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما من الآخر وانفعال البارد من الحار انما
هو من الصورة النارية وهي مبردة بالذات فلولا ان تاثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد ومنها قوله فانه كان ما
المنكسر في الكيفية دون الصورة فالمراد من الخليط فانا نرى في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على

طبيعة الخلط واجزاء على طبيعة الشعير ونحوه وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لاجل التشابهات حسها
اي بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث الاجسام ليس بطريق الاستحالة
بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل لان اجزاء
كثيرة فيه برزت بسبب ملاقاة النار وآخرون زعموا ان اجزاء نارية نفذت في الماء من الخارج فاختلطت به
النارية فاحس بالكل كانه حار وانما ذهبوا الى ذلك الحكم اما الى انكار التغير في الصورة فامتناع كون شيء من شيء
فان المعلوم منها كان سعة وما تكيف يكون عن لا شيء واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع صيرورة شيء شيئا آخر
فان الماء لم يكن حارا والكيف بصير حارا والجواب عن الاول ان المادة مشتركة فتزول عنها صورة وتوجد فيها اخرى
بحسب استعدادها وليس هذا وجود شيء لا عن لا شيء محض وعن الثاني ان الماء كان باردا واستعد بواسطة مجاورة
النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس حينئذ قوله وانا اقتصر على تلك الخمسة وما ذكر
الخلط كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكمون والبروز فيها اقرب وقال الامام لان الحاجة الى القول
بالكمون انما كان فيهما لانهما يسخنان جسما باردا وهو الماء والارض واما الخلط فانما يسخن الهواء وهم محتاجون الى
الكمون فيه لان الهواء حار وايضا بالخلطة كما خالطه من الارضية والمائية يكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى
نعم في ان هذا الوجه اولى قوله ورده بان النار المرئية ليست بسيطة خالصة ان النار الصرفة شفافة فيجب
وانما تكون مرئية لو يخالطها باجزاء ارضية مستضيئة بضوئها فهنا وجه ان اما الاولى فلان النار حيث تكون قوية
متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل تكون شفافة لا تظل بها واما الثانية فلان النار اذا كانت
ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كما في رأس الشعلة تقع لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية قوله
الشعل الحار الابس المتصعد لاكتساب الحرارة ولا بد هنا من تقديم مقدمة هي ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كالماء
في الماء فانه ارتفع منه شيء يقال له البخار واذا عملت في الجسم اليابس كالنار في الحطب فانه ارتفع منه شيء يقال له الدخان اجزاء مائية
لطفت بالحرارة وتصاعدت مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية لطفت بالحرارة مختلطة بها والثانية ان
البخارات تنقطع لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل تقف دونها فلا بد من هواء لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار فيكون
حارا لحرارة النار ومنه ما لا حرارة فيه بل على طبعه ومنه ما فيه البخارات فمنه ما يجاور الارض ويسرى اليه سخونة الارض
ومنه ايضا اجزاء هوائية ارضية مستضيئة بضوء الكواكب فيسخن ومنه ما لا يسرى اليه سخونة الارض ولا يكون فيه
الا بعض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون فيه برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحاد بالنار

وطبقة الهواء الصرف وطبقة الباردة التي يتولد منها المطر والثلج الى غير ذلك والطبقة المجاورة للارض ثم الدخان
اذا ارتفع من الارض علا البخار لان حفظ الحرارة المصعدة له اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه
سقط من النار واشتعل الى آخره وفي حينئذ ربما وقع فيرى كان كوكبا انقض وهو المسمى بالشهاب واذا اشتعل
ما فيه من الاجزاء الارضية لا صارت شفافة وغابت عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين
احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية التي تعلقت بها الى ان تزول الضوء وتصير شفافة والثاني استحالة
النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثر في انطفاء النار هذا وربما تردد الذكي
النار حق الى آخره حتى يتبين ان النار شفافة في نفسها وانما تضيء لاجزاء ارضية ولما كان اقل كان الضوء والحمرة
العجيب اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في عدة مواضع من هذا الفصل بان النار
القوية تحلل الاجزاء الارضية ايضا وهذا يخالف ما تقدم من ان الاطراف لا تكون من الاطراف **قوله** وكان مناسبا
بحسب الجنس دون النوع انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلعله اراد انه مناسب
انما غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب مخالفة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة لاشتراكها بين الاجسام
البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانه لو جعلنا الجنس الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام **قوله**
واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة
الفائضة عليه اكمل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الانامل واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان
يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان الشيخ قال لتعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع
اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة اي اعدل الامزجة مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة
والخفيفة فيها من التساوي وهي اول ما يتعلق النفس به ثم بالقلب التي يحصل ثم ساير الاعضاء وعلى ما يكون
وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتابه القانون ان الروح والقلب احر ما في البدن جاران
الى الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بتقرب الثقيل والخفيف فيها الى التساوي مما يناقضها
بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو مع البدن
ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء وآلية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج
عضو من الاعضاء وانما هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة
الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن

يستكمل به والاستكمال به انما يكون بالافعال والحركات الصادرة من الارواح التي منشاؤها القلب **فان قلت**
لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان انسب
الى المبدأ اكمل والصورة الفائضة عليها افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان تكون الصورة الفائضة
على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك **فنقول** ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة وجود
ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون المزاج محلا لتصرف الصورة وتاثيراتها والعضو ليس كذلك
قوله النمط الثالث في النفس الارضية فللنفس الارضية معنى وللنفس السماوية معنى آخر واسم النفس مقول عليهما
على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس في النفس والا لزم ان
يكون صور البسائط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل في النفس الارضية
والسماوية اما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات والحيوان فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة
بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال الخشب السريري
لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فكالحركة فانها كمال الجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته
او يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو المنوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه فالكمال الاول متقدم
الذات عليه والكمال الثاني متوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر
كالحركة واما الجسم فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجنسية لا المجردة عن الفصل وهي المادة وليذكر ان الذاتي قد يوخذ بشرط
لا شيء اعني وحده وهي المادة وبهذا الاعتبار يكون جزء النوع وقد يوخذ لا بشرط شيء وهو ان كان مبهما محتملا لان يقال
على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان مبهما محصلا بنفسه فهو النوع واذا ذكرت هذا فنقول لا شك ان النبات والحيوان
ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم وقد انضم اليه اعتبارات بها نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء
الجسم النباتي او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث
انه جسم طبيعي ناقص انما كملت وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر باعتبار انه صورة لان الصورة لا يلزم
ان يكون مادة والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية وانما عرفت باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة
متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لا مادة ثم ان عرفان النفس كمال غير ماهيتها
بعد من حيث جوهرها وماهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن ولذلك يوخذ البدن في حدها كما يوخذ البناء في حد البنّاء
وان كان لا يوخذ في حده من حيث هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي وان كان انما يعرف

ذات النفس يجب علينا ان نعرفها لكن بحثنا آخر واما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي واما آلي فهو ... على انه صفة كمال
كمال اول آلي ذو آلة ويجوز جره على انه صفة الجسم اي جسم مشتمل على الآلة والثاني اظهر وايا ما كان فليس المراد [illegible]
اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها فان آلات
النفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذي حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحي
بل المراد انه مشتمل على آلات يمكن ان يصدر بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيوة من التغذية والتنمية والتوليد
والادراك والحركة والافعال وبغير توسطها ان النطق وهو ادراك الكليات ليس يتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم
الحد واما احترازاته فالكمال يشتمل سائر الكمالات لانه الجنس وقوله الجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله
آلي احتراز عن صور البسايط والمعدنيات فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذي
حيوة بالقوة فليس للاحتراز بل ... انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا
ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة آلات لها فاذا قيد هذا القول النفوس الفلكية خرج
من التعريف بقيد الآلي على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه واما على المذهب الثاني فلا يخرج به
فزيد في التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل
الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة واما خلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل ... يكون للحيوان
فعلى الحيوان وايا في التنمية الا في التغذية ولا في التوليد ولا في الادراك والحركة **قال** ان اريد بافاعيل الحيوة الافعال
التي لا تتم الا بالحيوة فلا يكون التغذية والتنمية وتوليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم تتوقف على الحيوة
فان كان المراد جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية
وان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المعدنيات والبسايط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء **اقول**
المراد بعض الافعال وكانه اشار اليه بقوله ما يصدر من افاعيل الحيوة وصور البسايط والمعدنيات خارجة بقيد الآلي
واما النفس السماوية فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة متعاقبين تعقلا كليا مستتبعين ان النفس الفلكية تعقلا كليا
مستتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك
وحركة دائما لا في مقابلة بالقوة في الجملة وليس كذلك النفس الارضية وانما حذف عن التعريف الآلي ليستقيم على
المذهبين قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة لانا ان فسرناها
بما يصدر عنه الفعل بالكمال العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها

بما يصدر عنه الافعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك اللفظي
واقول ان اشياء واجساما يتغذى وينمو ويولد المثل واجساما يدرك ويتحرك بالارادة وايضا اوليس هو بالجسمية ...
فبقي ان يكون لها مبادي غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادي مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك
المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلثة فذلك مسكوت عنه
صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا والمعنى
مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية
او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية **قوله** ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت
... النفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل احد بقوله انا لكان ان الكل جسم من الاجسام شبحا ورآه ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعاله
... ان يكون البدن او الانسان شيء وراء البدن والاعضاء وعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا مدرك نفسه والمدرك شيء غير ...
وكذا المدرك شيء غير البدن فوجب ان يقطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فنبه عليها في اول التنبيهات
واربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج او لا فاذا راجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه يدرك
ما ثبتت ... الحالة الثانية ان يتعقل ... مرة وهو حال النوم فان النايم يدرك نفسه حتى انه ...
الحالة الثالثة ان [illegible] **قال ق** ... النايم في نومه ...
في ... فان ... ذلك هذه اليقظة والافاقة **ايقاظ** بقوله ...
والسكران ... الحالات الثلث مدرك ذاته المخصوصة وان جاز ان يكون له شعور
الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك ان تتوهم نفسك في اول خلقك صحيح المزاج والعقل لا تبصر اجزاءك ولا تلامس
اعضاءك اي يكون الاعضاء منفرجة ومعلقة في هواء طلق فاذا كره في اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك حتى ذكره ...
صحيح المزاج والعقل لئلا يوذيه مرض يشغله عن نفسه وكونه بحيث لا تبصر اجزاءه ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يكون له شعور
بالبدن والاعضاء وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج بشيء من الاشياء ولا شك انه في هذه الحالة يثبت ذاته ...
اول الاول ... لكل احد هو ادراك نفسه غير ذاهل عن ... وهو مشتمل على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصديق
بانه موجود ولما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت بحجة وبرهان قال الامام حاصل الكلام
في هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية
اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك

ذاته حال يمكن ان يغفل عنه او لا يجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث معقول تنبيه اي لا تكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا
على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم
من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية من الانصاف انا نشك في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها
بالحجة اما انه مدرك لذاته فلانه لو حصل اليه موهم او غفلة فان لم يحصل له شعور به فهو مبحوث وليس بحث وان حصل له شعور
اي مدرك انه موهم او فيه غفلة او لا يدرك الا انه موهم او فيه غفلة والثاني باطل والا لم ينقبض عنه ولم ينبسط له فتعين الاول
لكن علمه بانه موهم علم اضافة الموهم اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه يمتنع ان
تغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة
مساوية لذاته في ذاته وهو ممتنع لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس
في ماهيته فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وانه ممتنع واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات لكن الذات
لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة واما ان الحكم بان الجاني غير المنتقين فالاولى ضعيف وهذا كالخبط واما كونه
القضية خلاف الاوليات لا يمتنع ان تختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات او لعدم العلم ببعضها او لحصول
لا على وجه مناط التصديق او لعدم الالف بها غير ذلك وعنوان الفصل بالتنبيه دال على ان تلك القضية غير محتاجة الى
برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين النفس والبدن وهو
على ذلك بل يكفي فيه انه مدرك لذاته في الجملة هذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد بينها في التنبيه
الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله اهو مشاعرك مشاهدة والى المشاعر الباطنة وهو المراد بقوله
وقوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفس وهو العقل والى قوة اخرى مناسب المشاعر الظاهرة واشار اليها بقوله
غير مشاعرك والمراد بعض [illegible] قسميه اخرى الى ما يدرك بوسط وبغير وسط فقول الشارح وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط
والى ما يدرك بنفسه ليس المراد انها قسمان بل قسمان [illegible] بين ان الادراك ليس بقوة اخرى والا بتوسط شيء الا انه في الظاهرة
وانه غافل عن جميع المغايرة فبقي ان يكون الادراك واما المشاعر الظاهرة فلا تدرك بنفسه بلا وسط لكن لا يجب ان يكون المشاعر
الظاهرة كما سيجيء في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة ولانه في الفرض المذكور
غافل عن جميع حواسه فتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط فلا [illegible] وقوله والباطنة هو العقل لا يتعين ان
الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط متعلق بالباطنة والمشاعر الظاهرة لانه لم تنقسم الى الوسط وغيره الا ادراك
الباطن لان ادراك الظاهر لا يكون بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك متعلق بقوله

والباطنة بلا وسط اي الانسان مدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط فلا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم ان
الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر تتميما والموضوع اما
المقدمة الثالثة فقد ذكرها في التنبيه الثالث ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة تثبت نفسه ولا تثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا
ولو امكنه في تلك الحالة ان تخيل عضوا لم تخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير
ما ليس بمعلوم فان قلت لما ثبت ان الانسان مدرك نفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس ليست شيئا من البدن
فلا حاجة الى المقدمة الثالثة فنقول اراد به زيادة الكشف ولا شك ان الانكشاف يزداد بالمقدمة الثالثة او نقول
الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخريين وكانه دليلان او نقول انما اورد المقدمة الثالثة لكونها
مقدمة المقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بيانه انما يثبت في ذلك البحث ان ادراك النفس
بتوسط شيء وعسى ان تذهب الوهم الى اثباته فعلا اورد الوهم والتنبيه عليه هذا هو الضبط قوله وهو الوجه الذي ثبت
بصور الانواع فان الوجه الذي ثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا انا نشاهد في الانواع
والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغايرة فلا بد لها من مبدا وهو ليس الجسمية ولا المادة بل شيء آخر هو الصورة النوعية
فهنا اراد الشيخ ان تثبت وجود النفس لا من جهة انا ندرك نفسنا فانها من هذه الجهة لا تثبت الافعال بل من جهة انها
مبدا الافعال ولما كان اظهر الافعال لها الحركة والادراك استدل بهما اشار بقوله والشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل
بالافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة اي من حيث انها مبدا الافعال حتى قال ان ثم حركة
لها من مبدا ليس الجسمية ولا المزاج بل شيء آخر هو النفس والصورة واعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يقوم
نوع الجسم وقيد نوع الجسم احترازا عن الصورة الجسمية لانها وان قومت الجسم الا انها تقوم جنس الجسم ويخرج عن التعريف
النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقومه هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجنس مقوم النوع فلا
يخرج عنه الصورة الجسمية ولو عرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه ودخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحد
ينبغي قوله والاظهر انه يريد كال الحركة وقت الممانعة انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو اريد به السرعة والبطوء كان
حال الحركة فيه الممانعة فيكون صفة الفعل لا نوع وقوله في جهة الحركة ايضا صفة له لانه ايضا محل الممانعة فيجمع صفتان على الفعل
واحد وانه غير جائز لامتناع ان الحال يرد بعد [illegible] واما اذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة ظرفا
جهة الممانعة صفة ولا امتناع في ذلك قوله تكيف ملمس به انما خص اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فلو ورد عليه
كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفية مضادة [illegible] تحصل اللمس [illegible] فليس الكلام هنا

الحاصل بعد او الادراک لو کان هو المزاج لم یحصل الادراک بالحس کما صرح به الامام فی شرحه قوله وحاسبقدمان
علی الالتیام ای الجامع والحافظ ستقدمان علی الالتیام المستمر المتقدم علی المزاج المستمر والحاصل الاستدلال علی
الجامع والحافظ لوجود المزاج المستمر لان المزاج المستمر یتوقف علی الالتیام المستمر وهو یتوقف علی وجود الجامع
والحافظ وقوله وهذا استدلال هو که الذی قبله حسب القیاس المشاهدة ای هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدة
فان کون البدن من الاسطقسات انما علم بتقطیره فی القرع والانبیق وتحلیله الی بسائطه وکون الجامع اذا
وان ضعف او عدم تداعی البدن الی الانفکاک امر تجربی علم بتکرار المشاهدة کما سیذکره فی الفصل الذی
ومن الظاهر ان هذه القضیة التجربیة لا دخل لها فی الاستدلال ضرورة ان العلم بما یتوقف علی العلم بوجود الجامع
هی کالتتمة للدلیل ذکرت لمزید الایضاح قوله واما دفع الاستدلال بالمزاج لا بالنفسه لما قال او لا ان غرض الشیخ من هذا
الفصل هو الاستدلال بالافعال علی وجود النفس وکان الاستدلال علیه بالمزاج مخالفا لذلک قال المقصود بالحقیقة
من الاستدلال بالمزاج والتیام الجواهر لیس وجود النفس بل المقصود الحقیقی هو مغایرة النفس للمزاج واما
النفس فیثبت بالعرض ویمکن ان یقال الاستدلال بالمزاج راجع بالحقیقة الی الاستدلال بجمیع الافعال
یکون ایضا استدلالا بالافعال ویحصل جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم علی المزاج نفس الابوین والنفس
هو نفس المولود قوله فکیف حدثت الصورة قبل حدوث النفس التی هی هذه وحینئذ لا یجوز ان یکون القوة المصورة
النفس الام وکیف لا یکون کذلک وهی فائضة علی المنی فی الرحم لتصویر الاعضاء وتشکیلها بها وکانطیلها بعد وث
المولدة المفصل علی ما شهد به الکتب الطبیة قوله یرید ان یبین ان الجوهر الذی اثبته فی الفصل المتقدم ای فی هذا الفصل
فیه مباحث عن ان مبدا الادراک والحرکة شیء واحد بعینه وعن کیفیة ارتباطه بالبدن وعن انفعال کل منهما عن الآخر
فبین وحدة المبدا بقوله فهذا الجوهر فیک واحد وکیفیة الارتباط بقوله ولہ فروع فان النفس کما سیتبین موجود مجرد
والبدن جسم فکیف ارتباط المجرد بما لیس بمجرد فوجه الارتباط انما هو مبدا القوی فی البدن بها افعالها المختلفة
منهما عن الآخر بقوله فاذا احست الی آخر الفصل قوله اشارة ادراک الشیء هو ان یکون حقیقته متمثلة عند المدرک
ان بین ان ادراک الشیء حصول صورته عند العقل وتقریره انه لا شک ان المدرک اذا کان خارجا عن المدرک یحصل
حاصل بها ان یکون تلک الحقیقة المتمثلة عنده هی الحقیقة الموجودة فی الخارج او صورتها لا سبیل الی الاول لان
الشیء الذی لا حقیقة له فی الخارج من المعدومات الممکنة والممتنعة متحققا اصلا لا فی الخارج ولا عند العقل
الوجود العقلی علی ذلک التقدیر لا یکون الا وجود الحقیقة الخارجیة عند النفس ولیس لها وجود خارجی عینی

ای کون الحقیقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان للشیء وجودین وجود فی الاعیان وهو الوجود الاصیل الذی
یحصل منه الآثار ویجری علیه الاحکام ووجود لا تأصل لها بل هو کالظل للامر الخارجی وهو الذی یعبر عنه بالصورة وکلام
اذا ادرکنا شیئا فلا شک فی تمثله عندنا فاما ان یکون وجوده هذا هو الوجود الخارجی المتأصل فی نفسه وهو باطل
او غیر اصیل وهو الوجود العقلی الذی یقال انه صورة ولنا فی هذا المعنی کلمة جامعة وهی ان الاشیاء فی الخارج اعیان
وفی العقل صور فلیتصور هذا الموضع علی هذا الوجه وبه تنحل الشبه الموردة فی هذا الباب ومنهم من استدل علی
بانه لو حصل لنا ادراک شیء فان لم یحصل فینا اثر فانا بعد الادراک کما کنا قبله وانه بین البطلان وان حصل اثر
لم یطابق الشیء ولم یناسب لم یکن ذلک الاثر ادراکا له وان طابقه فهو صورته وهذا الکلام وان کان جیدا الا انه
دال علی ان الصورة ماهیة المدرک بخلاف ما ذکره الشیخ قوله انما قدم الادراک قال الامام انما قدم ذکر القوی المدرکة
علی القوی المحرکة لان الحرکة الارادیة اما انقباضیة او انبساطیة والحرکة الانقباضیة بواسطة ادراک المطلوب والانبساط
بواسطة ادراک المهروب ولاجل ذلک ای ولتوقف الحرکة علی الادراک وعدم توقف الادراک علی الحرکة وجب
ای انه ربما ینفک الادراک عن الحرکة کما فی بعض الحیوانات ولم یذهب احد الی جواز انفکاک الحرکة عن الادراک
شیء من الحیوانات فلما کان الادراک متقدما علی الحرکة طبعا استحق التقدم وضعا ولما کان الکلام فی القوی المدرکة
زعا علی الکلام فی الادراک ابتداء وتحقیق ماهیة الادراک قال الشارح ویمکن ان یقال ایضا الحرکة متقدمة علی
الادراک لان الحیوان انما احتاج الی الادراک بواسطة الحرکة فانه یدرک الملائم لیتحرک الیه ویدرک المنافر لیتحرک
عنه فالحرکة غایة الادراک والغایة متقدمة علی ذی الغایة ولاحتیاج الادراک الی الحرکة وعدم احتیاجها الی الادراک
امکن انفکاک الحرکة عن الادراک کما فی النبات وسلم ان تقدم الغایة لیس الا فی التصور فلا لزم لیس الا ان
ادراک الحرکة متقدم علی ادراک الملائم او غیره واما ان الحرکة نفسها متقدمة علی الادراک فلا بل القول ان الحیوان
یدرک شیئا لیتحرک الیه او عنه تصحیح لتقدم الادراک علی الحرکة کما ذکره الامام والاولی ان یعکس ویقال ان الانسان
یتحرک الی شیء لیدرکه فیکون الحرکة فی الجملة متقدمة علی الادراک وهذا التقدیر کاف فیما قصده الشارح لانه یکفیه
ان یقول ان اراد ان کل ادراک سابق علی الحرکة فهو ظاهر البطلان وان اراد ان بعض الادراک سابق علی الحرکة
فبعض الحرکة ایضا سابق علی الادراک فتقدم الادراک علی الحرکة فی الجملة لا یکون وجها لتقدمه فی الوضع ثم قال
بعض الادراک سابقا علی الحرکة کما بینه الامام وبعض الحرکة سابقا علی الادراک کما بناه علی ما اشار الیه بقوله ویمکن
ان یقال فالادراک والحرکة من حیث هما لا تقدم لاحدهما علی الآخر بل احتیاج الحیوان الی احدهما کاحتیاجه الی الآخر

وذلك معا ابدا في فصلين متساويين فالوجه في تقدم الادراك انه اشرف له التقدم الطبيعي كما ذكره الامام
عبارة انما هو فصلين متساويين مساوقة بل عبارة ان من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ويوضع موضعه
بعض لوازمه القريبة الواضحة فانا لم نعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك لازمين له في مرتبة واحدة وضعناهما
موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصلين في الحقيقة ولعل مراده هذا القدر فهو كاف لاستشهاده هنا قوله
مستصاحبة بنفسه او بمثاله القائل ان تقول هذا يدل على ان ادراك المجردات لحصول انفسها في العقل لا بمثالها فان
نفس في مقابلة مثاله فالحضور بنفسه لا يكون حضور مثاله لكن ليس كذلك اما اولا فلانه مناف لما ذكره بعيد هذا ان الادراك
الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورته منه لا بحصول حقيقته واما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا تصورها عاقلان
يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه محال قلنا الجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات
اما ادراك الماديات فبصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سنذكره واما ادراك المجردات فاما ان
يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك او ادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا بحصول
صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو بحضورها بانفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يتناول القسم الاول والقسم الثاني بقسميه فان معنى التمثل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم
الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثالها ولما كان حضورها بمثالها اعم من ان يكون منتزعا
من المادة او لا تناول القسمين جميعا فقوله بنفسه يقتضي تناول بعض القسم الثاني لا كله فلا اشكال قوله ولا بد
ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك فيه بحثان لفظيان احدهما انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس
تعريف الادراك بكشف ماهيته تعريفه والآخر ان الشيء ليس مذكورا في التعريف بل في المعرف وهو قوله ادراك
الشيء ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف هنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوي الذي هو
تبيين الشيء وتصويره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته لا ادراك
ان كان بغير آلة فتمثل الحقيقة انما يكون في ذات المدرك وان كان بآلة فتمثلها فيها به الادراك وهو الذات في
القسم الاول والآلة في الثاني هو الذي تحضر الحقيقة المتمثلة وهو معنى قوله مشاهدها ما به يدرك السؤال استعمال
المشاهدة في التعريف وهي نوع من الادراك فهو تعريف بالاخص لان النوع اخص والجواب ان المشاهدة
هي مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي والحسي فليس قلت مجرد الحضور ربما يكفي في الادراك كما بعض
المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا له لعدم الالتفات اليه قلنا الجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس

الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة لا حضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل
الحقيقة عند المدرك دال عليه قوله واعلم لما كان الادراك هو حصول شيء عند النفس لا حصوله في النفس او حصوله
عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصوله في الحس بل اما ان يكون حصوله فيه او حصوله في آلته وآلته
محله كما في الابصار فانه بحصول الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية واما غير محله كحصول الصور الخيالية عند الحس المشترك
فانه ليس حصولها في محل الحس المشترك بل في محل متصل به قوله والاشياء المدركة الادراك مطلقا هو حضور الشيء عند
المدرك اما ادراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك واما ادراك انطباعي وهو ان يكون صورة
حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحصول حقيقته
ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحصول صورته لا بحصول حقيقته اما الاول فلانه لو
كان ادراك النفس بحصول صورة لها فيها فلا امتياز بينهما الا تغاير حاق الماهية واللوازم والعوارض والثاني باطل
لوجوب المغايرة بالضرورة وهكذا في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان في محل واحد
محال ولهذا قسم المدرك الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول
ذات المدرك والصفة القائمة به واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج اما بحصول نفس تلك الحقيقة او بحصول مثالها
والاول باطل كما حققنا قوله فنتم من جهل الاضافة اعلم انا اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك الشيء تميز وظهر عند النفس
فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او في خارج فان كان في النفس فهو الصورة كما مر وان كان في خارج النفس
فظهوره عند النفس يكون بحسب اضافة النفس اليه بما يظهر الشيء عند النفس كان الصورة المحسوسة تظهر في الآلة
وهي خارجة عنها فيها فلم يقو بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا الى ان الادراك
اضافة المدرك الى المدرك وهو باطل اما اولا فلان وجود الاضافة متوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك
موجودا اما في الذهن فيكون صورة وهو الذي فروا منه واما في الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج فما
لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن
المدرك مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ما ذكرتم وارد في
الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة لا شيء او صورة شيء والاول محال لان لا شيء
لا مثال له والصورة وان كان صورة شيء فاما ان يكون ثابتا في الذهن او في الخارج والاول باطل لان الثابت
في الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته والثاني ايضا باطل لاستلزامه وجود المعدوم في الخارج وهو محال

وجود ما في جسم غايب فهو انه من المحال الظاهر ولم يبين وكانه زعم انه البديهة ولو خصص الاحتمال بالجسم فذلك سخيف
استحالته لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فاستحال حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص به وايضا كل موجود
غير النفس وربما يقال الصورة القايمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرة بها وايضا
وهو باطل وان لم يكف في الادراك فلا بد من حالة زايدة تطلبها النفس حتى يحصل الادراك والادراك ليس تلك الصورة بل
هذه الحالة والجواب عن الثالث انا لا نسلم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لو كان
محل صورة الصغير صغيرا وصورة الكبير كبيرا وهاهنا ليس كذلك سند المنع الاول انه منه احتمال انطباع الصورة في
الجسم الذي هو آلة او في القوة الجسمانية او في النفس على قول من زعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان
بالآلة ولا حظ لشيء من هذه المحال في الصغر والكبر واما سند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة
وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالقوة
مطلقا اما في ساير الادراكات غير الابصار والتخيل واما في ساير الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها
فلانها لا تحس الا باشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وكذا لا يرد في الموضعين على بعض المذاهب اما في الابصار
فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب ابي البركات هذا المحصل ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلانا
المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت الآلة والنفس متقدرة بتلك المقادير والابعاد
لانا ما لا نجدها وصفا لها واما المنع الثاني فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من المقادير والابعاد ومغايرة الاقطار
والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون في جزء من الدماغ
مقدرة الفلكات والسكك والفلوات والملامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وكرات ما هي بل اعظم الفلك
بكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على ساير الادراكات
ولا على ساير انواع الابصار على مذهب الشيخ فلا حاجة الى ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور
المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تقدرها فان التقدر والكبر والصغر انما هي للاعيان لا للصور ونفرق بين حصول
شيء المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية لا يصير كذا
عاقلا قوله ان الادراك معنى واحد يعني اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة
التي لنا في تصور المعدومات الممتنعات واذا كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور
الموجودات كذلك قوله ومنها حصول الاستدارة تقرير السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول

يلزم ان لا يكون جهلا لان صورة الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والا لكان لا صورة له الا صورة شيء
او صورة شيء ثابت في الذهن ورد بان الجاهل انما الا انا نقول انما صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء
الا ان ذلك الشيء موجود في العقل وجودا غير اصيل وانما شبح الشيء آخر فهنا العلم والمعلوم واحد متغاير الا بحسب الاعتبار
علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة
الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي قوله ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك كان سايلا يقول عرف الادراك
بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف الادراك بل تعيين
لمفاده فانه مستعمل بمعاني متعددة وهنا معنى الادراك لكن ربما لا نعرف انه اي معنى من المعاني فاراد بيان ذلك فرضا انه المراد
المعنى وان غيره وفي تعيين مفاده فايدته ان اعتبارنا انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل يعين مفاده بالتعرض
حاله انه مقول عليها او ليس كذلك والاخرى ان الناظر في الفلسفة فهو اعني كلامهم ان المدرك للجزئيات الآلة وفي كتبها
لمقتضى الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالآلة او بغيرها فصورة المدرك ما ثبت عند النفس غاية ما في الباب ان
الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة تحصل فيها او في آلتها والمدرك
في كلا القسمين هو النفس قوله فمن اعتراضات الفاضل هذه ثلثة اعتراضات الاول ظاهر والثاني ان الحال ... اذا
ادركنا شيئا غيره ذلك الشيء عند العقل لكن لا نسلم ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لم لا يجوز ان يكون نسبة
غايبة بنفسها او ببعض الاجرام الغايبة اذا التفتت النفس اليها او ارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان
الادراك حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا رأينا السماء حصل عندنا صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في
الصغير والجواب عن الاول من وجهين احدهما انا لا نسلم ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلا فانا
يكون لو كان صورة وهمية تحقيقية خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية فلا تحقق لها في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم
الجهل والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه نبه عليه بقوله فيما سبق الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية
غير مطابقة لها وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون مضافا فان الادراك لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان مضافا
لامتنع وجوده اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل واذا امتنع وجودها
امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودا في
الخارج وبعضها لا فيمتنع اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثاني اما عن احتمال كونها صورة غايبة بنفسها فلان
الكلام مفروض في الآلات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج ولا ان يذهب اليه ذاهب

ماهية المدرك عند المدرك فالفعل الاستقامة والاستدارة او الحرارة والبرودة كان العاقل مستقيما مستديرا
حارا باردا او نوقع الجواب بان الاستدارة ان كانت جزئية فمحلها الآلة وغاية ما في الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة
لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا وفي الجواب ليس كما ينبغي
لان السؤال لو وجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا ولو نوقع
ولو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة
والاستدارة وقد وجدتا في النفس بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا
المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة واما ما فيه صور الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما
مستديرا ثم قال واما الحرارة فانما لا يقتضي كون محلها حارا لان الحال هناك صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل في النفس
الحرارة لكن انما يجعل حارا لو كان قابلا للحرارة وهو ممنوع ولو سلم انه قابل فانما يصير حارا لو كان خاليا من ضد الحرارة
والجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها وصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية الا ان
ليس ما فيه ماهية الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثاني والثالث ضعيفان لان الحرارة اذا
حصلت في النفس فكيف لا يكون قابلة لها وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها قوله واما احتجاجاته قال الامام
التي ذكرها الشيخ لم ينتج الا ان المدرك حاصل في الذهن واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك
فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة
وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج وانا اقول لا شك انا اذا ادركنا
شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل وظهر فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء
المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل تعين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها
عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من ولا بد من ان الادراك السواد لو كان عبارة عن حصول
ماهيته لشيء لكان الحائط الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والجواب الفرق بين حصول العرض
لموضوعه وبين حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثاني حصول غير
اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء لمجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس
بجسم ولا جسماني واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد وليس
كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد نتشكك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه عالما بغيره فعلمنا ان كون

الشيء ما لنا مغاير لحصول ذلك الشيء المجرد شبهة واحدة على ما هو دأب الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى
ظاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد للمجرد ان اريد به حصول عين السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله في الاجسام
وان اريد به حصول صورة السواد او نفس ماهيته فجزم بعلمه به لانه معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم انه
تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان ما عليه الغير حاصل له فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم نتشكك في انه
تعالى عالم بذاته وبما عليه وتقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك
الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم حصول ذاته تعالى لذاته وحصول ما عليه له على سبيل الحضور قطع بكونه تعالى
عالما بذاته وبما عليه وانما التشكك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما جعلنا شبهتين لان الاولى على الادراك الانطباعي
والثانية على الادراك الحضوري فاوجهنا على تخطئة الامام في وصف المجرد بالسواد ولهذا اشنع عليه بانه جعل بحث
ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والاول باطل بوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس
ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا وان
علمنا بعلمنا بذاتنا غير علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا غير ذاتنا لكن ليس ذاتنا حاصلة فيكون علمنا
ايضا حاصلة بالفعل وهكذا الى ما لا نهاية من المركبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو محال
لم يكن نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا
هذا خلف والجواب ان علمنا بذاتنا حين بالذات وبهذه الحيثية نفس ذاتنا وبنوع من الاعتبار وبهذه الحيثية مغاير لها
ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس هناك الا امر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار
باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا
والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم لو كان
نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء لان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كما في الاضافة والاتحاد والجواب
بحسب الاعتبار كاف في العلم قال قلت فكيف التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والاتحاد اجاب بانه كاف في الاضافة
ايضا واما في الاتحاد فلان الاتحاد يجب ان يكون مسبوقا بالذات على الوحدة وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة
يحصل في الخيال والحس المشترك وكذا الصور تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في
العصبتين والا لكنا نبصر الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحدة من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الا كذلك
نفس حصول الصورة والا لكان الادراك بحيث الصورة بل الادراك حالة نسبية اضافية فانا اذا ابصرنا شيئا كان للقوة الباصرة

نسبة خاصة اليه فتؤدي الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية ليف وقوله والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى
العصبتين المجوفتين نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام قوله وانواع الادراك اربعة لان المدركات اما
جزئيات مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان تتوقف ادراكها
على حضور مادتها وهو الاحساس او لا تتوقف وهو التخيل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا تكون
جزئية بل كلية او تكون جزئيات غير مادية واياما كان فادراكها التعقل الا انها اذا قيست الى مدرك واحد كانت مترتبة لانه يحس ثم
يتخيل ثم يتعقل ويسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس والتمثيل بالابصار لانه اظهر والا فالحس اعم من حس البصر او
السمع او الشم او الذوق او اللمس فانا لما ابصرنا شيئا حصلت عند القوة الباصرة صورة الملموس مع حضور المادة و اكتنافها
بالغواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر والمراد من الغواشي الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود والمكان [illegible]
ورا لوازم الماهية فلا تكون غريبة عنها ولا يمكن ان يزال والغريبة يمكن ازالتها عن الماهية وثبت للماهية عند التعقل الغريبة
تعقل حالة الاحساس والتخيل وجعل الامام قوله لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته تفسيرا للغواشي الغريبة وعلى هذا
فيكون لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما يمنع امكان زوال جميع الغواشي الغريبة
واختصاصها حالة الاحساس والتخيل بل تختص بها الغريبة المتشخصة لكن الانسب حفظ الغريبة اذ ذكره الشارح قوله
وقد اورد في هذا الموضع سؤال وهو انه ذكر ان العقل يقدر على ان ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع
العوارض الغريبة وهذا الكلام يشتمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والآخر انها
كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع
فتكون شخصيتها ووضعيتها وحلولها في النفس ومقارنتها بصفاتها عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة فلا تكون مجردة
عن جميع العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا تكون جزءا من الافراد التي وجدت قبل
زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء
[illegible] واذا لم يكن جزءا منها لم يكن مشتركة بينها فلا تكون كلية واجاب بان الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية
فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزء الافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض والصورة العقلية وان كانت
جزئية الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز والحاصل ان الكلي المجرد ما له الصورة
وان ماهية الصورة كلية لا انها صورة الكلي والا انها في نفسها كلية قال الشارح العلامة ان الكلي موجود في الخارج باطل
وذلك لان زيدا في الخارج انسان وعمرا انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما

فيلزم وجود شيء واحد بالذات في مواد متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا في احدهما فلا يكون الموجود
في الآخر منهما نفس الانسان بل جزءا منه وبعضا منه هف واذا ثبت ان الانسانية ليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية
الواحدة لا توجد الا في العقل لكن لها اعتباران اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية
واعتبار بحسب مطابقتها الاشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين كل شخص من تلك
واحد الاشخاص لو تجرد من المشخصات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤالان اما الاول
فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض الغريبة بل عن العوارض الخارجية واكتنافها
بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزءا للاشخاص في الخارج ولا يلزم منه
انها ليست مشتركة لان الاشتراك ليس معناه انها جزء الافراد في الخارج بل معناه تطابقها للافراد وهي بحقيقة الصورة
العقلية بهذا الاعتبار اعني اعتبار المطابقة هي التي سماه المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من المتأخرين قوله واما هو بين
عن الشوائب المادية قد عرفت في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادي فان كان ماديا كالجسم والشكل والقوى
يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد او لا يكون والا فتم تجرده تجردا اوسطا ثم تجرد بالكلية فان الصورة التي يحس بها تحضر عند المدرك مع
المادة واذا تخيلت تجردت تجردا اشد لان المادة لو غابت او بطلت لم يبطل الصور الخيالية الا انها لا تتجرد عن اللواحق
فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعقلت تجردت عن المادة وشوائبها
الوهم فهو مدرك لشيء كما نظر من الخيال معاني جزئية ماخوذة من الصور وهي ليست في نفسها [illegible] المدركات [illegible] التوهم والآخر
فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فقوله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان تلحقه شيء من خارج
غريبة فربما يشتبه تشمل على تكرار واستدراك لان قوله لا يتعلق باللواحق الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق اللواحق الغريبة
تكرار قال ولا يمكن ان تلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن ان تلحقها وهو تكرار وان اراد به عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يكفي ان
يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان تلحقه لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة وانما تلحقه لوازم الماهية وقوله
وهذا التصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة انما يتم لو كان قوله التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة
للواحق الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصصة وقوله فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر نوعه حتى يلزم التكثر من
نوع امرين احدهما ان المجرد لا يتكثر الا بالماهية فان تكثره بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها في افرادها غواش غريبة توجب
تشخصه والآخر انه معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لا حاجة اليه في بيان المطلوب اذ لا دخل
فيه او قال اجنبي في البيان ثم كان هذا لا عقول فانا لا ندرك جميع المعقول والمحسوس مع [illegible] المادة وكونها معقولة

فاجاب بقوله اعلم من جانب ما من شأنه ان يعقل فان اشتغالنا بالعلائق الجسمانية يشغلنا عن ادراكها وظهر من هنا
ان المجردات تعقل ذواتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة لذواتها وليس لها عائق ومانع فكل مجرد عاقل ومعقول
لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها اذ لا عائق لها عن ذواتها واما غيرها من المجردات فلعل تعلقها بالاجسام
يشغلها عن ادراكه والضمير في قوله الى علة بعيدة الى العقل وضمير الظاهر الى ماده اى الى ماهو برئ من الشوائب ومعقول
فوجب ان يكون قوله بل من جانب ما شأنه كما ذكرنا ان معقول وما هو برئ من المادة فهو معقول بذاته واعلم من شأنه
مشكل اى يعقل ذاته ثم هيهنا ابحاث الاول ان [illegible] الاجسام [illegible] ان يعقل ذاته والا فان لم يعقل
ذاته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه وان عقلنا ذاته فالمادة لا تمنع من تعقل المادة فلا وجه لما ان الموجود
اقسام احدها العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة تعلق العروض كالجسم وكالنفوس المتعلقة بالمادة
وثالثها المنقطع الوجود عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله الى التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى [illegible]
عن المادة لكنه يكون مخلوطا بالشوائب المادية انما يعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث [illegible] فلا يحتاج البحث الثاني
ان المعاني التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والعداوة والصداقة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات
لا يوجب الجزئية والجواب ان تعلق الجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انها انما يدركها الوهم لا يدرك المعاني الا مخصوصة
بمادة مادة بحيث لو فقد عدم صورة الذئب لم يتصور ادراك عداوته مشاهدة والا لادام تجرد المادة فلا سواء كان جزئيا
او موضوعا [illegible] ان العقل والخيال يمكن [illegible] ثبوت الشكل [illegible] كون المادة [illegible]
المثال واجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل حصول ماهية المعقول في العاقل كان المادة مانعة المعقولية لا غير وذلك لان [illegible]
المحل كان قائما بذاته فيكون ذاته حاضرة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة
لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى المحل بخلاف غير المعقول
لذاته فانه يحتاج الى محل [illegible] قوله [illegible] ان يستلزم تعقل الشئ ذاته عدم احتياج
تعقل الشيء اياه الى محل وعدم تعقله ذاته الاحتياج وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معا
[illegible] النقض [illegible] قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط التعقل التجرد [illegible] القيام بالذات والتجرد
[illegible] قوله كل حال لا يحتاج في كونه معقولا الى محل بالصورة العقلية ويرد عليه ايضا النقض بصفات المجردات فانها معقولة
من غير محل وكلام الامام مبني على ان اللام في قوله فهو معقول لذاته صلة للتعقل واما الشارح فحمله على اللام التعليلية
المشعرة بقوله وهو معقول لذاته [illegible] اي المجرد عن المادة وعلائقها اذا نظر الى ذاته فمن شأنه

ان يصير معقولا لغيره لا يحتاج فيه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة هيهنا الهيولى لا مطلق المحل لورود الصورة
العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شأنها ان يصير الاشياء الحالة فيها اشخاصا
فهي من حيث انها تتشخص والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة
الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية اياها واذا تجردت عن التشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع قوله وهذه
القوى تنقسم الى مدركة القوة الباطنة اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او مدركة للمعاني والمعينة
على الادراك اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعاني وهذا الدليل لا يدل على الحصر فلا شك في احتمال وجود
غيرها لكنا لم نجدها من انفسنا الا خمسة بعدد الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبطها واعلم ان هذه الافعال اعني
ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصرف فيها لا شك في وجودها ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني
لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مبدأ له وهذا القدر لا سبيل الى انكاره لكن
يحتمل ان يكون قوة واحدة تكون مبدأ لتلك الافعال بجهات مختلفة فالغرض من هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى قوله
والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة رؤيته نقطة كالخط لاجل ذلك انما هو اتصال ارتسامها في الحس واتصال الارتسامات
ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زال عن تلك المقابلة زال الارتسام
فلا اتصال للارتسام في البصر فلا بد من قوة تنقل تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود
فيها الى ان يحصل بها صورتها في حد اخر وهي الحس المشترك الذي اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة وبهذا القدر
من الكلام يتم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لانه لو بقيت المقابلة في
حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها وايضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان
الا نقطة فلا يكون الشأن خطا محسوسا لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يقال تلك النقطة في كل حد من
حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في اي حد فرض ليس الا حسب مقابلتها البصر حتى اذا زالت مقابلتها زال
الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا تحتاج الا الى تحقق المقابلة في حد [illegible]
مع بقاء الشأن بعد انما ان المقابلة آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعا قوله لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات
توجيهه ان يقال لا نسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس ولم لا يجوز ان يكون
في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء من الهواء تشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فاذا زالت عن ذلك المكان
تلك الصورة وانتقالها عن ذلك المكان انتقالا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فيجب اتصال الارتسامات

في الهواء تحصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المجاورة فيرى خطا وانت خبير بان اتصال التشكلات الهوائية
في مشاهدة الخط بل لا بد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون القطرة واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان
الامام قابل بذلك يعرج لمن يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام
في البصر على المقابلة ممنوع فان قلت ترتب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لا نسلم ان اتصال الارتسامات
ليس في البصر وان سلمناه لكن لا نسلم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قلت الشان متابعة
ما وجه الامام فانه قال انا نرى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس
بموجود في الخارج فلا بد ان يكون موجودا في قوة مدركة جسمانية فاما ان يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا ترتب
المنع فيقال لا نسلم ان الخط ليس بموجود في الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج نرى خطا سلمنا لكن لم لا يجوز
ان يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتب المنع فقد اخل
بالواجب واجيب عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولا بان الشكل لو بقي بعد زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة في
ذلك الموضع وعدم هواء آخر وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكره الا انه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج
ثاني القول بادراك البصر خطا في الخارج لاتصال التشكلات قول بمشاهدة ما ليس في الخارج مع القول بادراك البصر ما لا
تقابله بخلاف القول بوجوده في قوة مدركة الشيء الغائب عن البصر كالمشاهد فانه ليس فيه الا ادراك البصر وفي هذا اشارة
الى الجواب عن المنع الثاني وهو ان ادراك البصر ما لا يقابله ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان النائم يشاهد
في منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صورا لا يراها الحاضرون عليهم
بل ربما لا توجد في الاعيان امثالها والانسان يتخيل صورا غائبة اوفانية امورا قد شاهدها او لم يشاهدها لا على سبيل المشاهدة
وليس ذلك الا لان ادراك هذه القوة المشتركة قد يقوى فيكون مشاهدة وقد يضعف فيكون تخيلا فقيل في الاستدلال على
وجود هذه المشاهدة الباطنة يعني اذا رجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس
ثم تادت الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهي في الخيال
فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهي الخيال ولما توقف اتمام هذه الدلالة على
تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصور والقابل غير الحافظ بالحجة والمثال اما الحجة فلان
مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا لاثرين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو
ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل

غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضرورة ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة ضعيفة لما سياتي من ابطال ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وايضا منقوض بالحس المشترك مدرك انواع المحسوسات وبالنفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن
هذا ما ذكره الامام والشارح غير هذه الاسولة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخر نقضها
وغيره عن النقض والمعارضة على ما هو عادته واجاب عن نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على
ان مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب القوة كما في الارض فانها تحفظ الشكل بصورتها
او كيفية اليبوسة وتقبله بحسب مادتها وكذا الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فقبوله لاجل المادة وحفظه للقوة الخيال
واما افتراقهما في شيء فيدل على تغاير المبدأين والحفظ والقبول هنا مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون القبول
كما اذا عرض آفة للبطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال المرض يستحضر الصور التي كان قبل المرض
يحفظها فلا بد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايرا لمبدأ حفظها وهذا الجواب لا يصح فهو دليل برأسه غير ما نقله الامام
فانه ليس استدلالا بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على تغاير مبدأيهما بالحجة والمثال ولو استدل بافتراقهما
لم يحتج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدأيهما مستدرك في الاستدلال بل يكفي ان
يقال نحن لا نستدل على تغاير المبدأين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد يمنع ان الادراك
يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل بحصولها عند النفس بحصولها في الآلة فيجوز ان يكون مبدأ الادراك والحفظ
واحدا ويكون الصورة حاصلة في القوة محفوظة وعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ
لا يستلزم تغاير المبدأين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك والنفس فليس بشيء لان جواب النقض يجب ان يكون
واردا على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدأ الكثير اما بالواسطة او بالجهات فليجز ذلك في مبدأ القبول
والحفظ ان يكون واحدا او مبدأ لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن الجائز ان يصدر من قوة واحدة
فعل ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر من الحس المشترك استثبات الصور معناه ان الذي يقتضيه الحس المشترك
امر عام وهو استثبات الصور مطلقا وقوله عند غيبة المادة قيد مستدرك لانه كما يستثبت الصور عند غيبة
المادة في التخيل يستثبت الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ثم لما كان الاعم لا يتحقق الا في الاخص كان
استثبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له لاقتضائه وثانيا فالصادر اولا امر واحد والامور المتكثرة
صادرة بالواسطة ويجوز ان يصدر من الشيء الواحد امور متكثرة بالوسائط وهذا كما يرى فاسد لان الصادر
من الشيء لا يكون الا امرا شخصيا واما ان يكون عاما ويصدر بواسطة امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال

الا ادراكات انفعالات والذي سبقين ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا
قوله اي هو قياس من الشكل الثالث وهو ان الة تقبل الاشكال والة لا تحفظ الاشكال فالقبول مغاير للحفظ
فمبدا القبول لابد ان يكون مغايرا لمبدا الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادي فكفى في بيان
اختلاف الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة الى اثبات الكلية [illegible] على تغاير المبادي
كما دل عليه الحجة لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكفي اثبات الجزئية ولا بد في الدلالة على تغاير المبادي من اثبات الكلية
والعجب انه كان يستدل اولا افتراق القبول والحفظ لا تغايرهما واستدل ههنا بتغايرهما قوله الوجه الثاني اي ثانيا
بالنسبة الى كل محسوس مشاهد احوال استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره الا ادراكه وحفظه ونسيانه
بزواله فحتى يحتاج الى تجشم احساس جديد ولا شك ان الادراك في الذهول هو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان
فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك [illegible] الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حال الذهول
غير حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة الادراك فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة
للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها للنفس عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة نوع من منع كلام
[illegible] من اخر لم ينقله القوة وهو انا لا نسلم ان الصورة لو لم تكن محفوظة في حال الذهول احتاج الى تجشم احساس
جديد كما في النسيان وهذا لان محل الخيال جسم [illegible] واما ينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحالة فيه فضلا
عن الصورة المحفوظة فيها مع انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد قوله فاسد لان المشترك على وجوده اعلى وجود الحس
المشترك فلانا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشيئين
لا بد ان يدركهما فمدرك هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك
الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا لو كان الحاكم
الحاكم هو الحس واما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون مدركا لها لحصول صور [illegible] وهذا نقض اعترض
الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة لجميع لا يحصل الا بقوة حافظة لجميع [illegible]
كل واحد من الشيئين عند ادراك الاخر والنفاة اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا راى ماكلا مدركا لو
وطعما [illegible] اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشيء على شيء اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب
فان لم يجب بطل الحكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو
الكلي النفس فيكون المدرك لزيد النفس ايضا واذا كان النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان اللون

لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا وحينئذ يسقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس مدرك الجزئيات بآلة والكليات
بغير آلة فهو غير واقع اذ لا يجوز ان يكون الحكم بين محسوسين بحسب آلتين حال والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق
ادراك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة والا جاز ان يقال
الدماغ مع انه بجلافة جاز ان يقال الذائق الكلب والعصب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادركه الحس
المشترك وليس الا ابصارا لا ادراك المبصر فلا يكون ابصار الشيء ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال ان
من كان في العالم وراى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل
جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحدة من الصور
محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول
ان ادراك حس المشترك المذوق بحلول المذوق [illegible] ادراك الحس المشترك لمحل المبصر
فلا يكون ابصاره ابصارين وفيه نظر لا قريبين ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كان تخيلها والفرق بينهما ان
التخيل ادراك الصور في الغيبة والمشاهدة ادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس
بالحس فلا نسلم ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه لو اطلق آلة بطل الذوق فلان الحق الكلب [illegible]
الابصار ليس الا ادراك النفس المبصر بالحس وحصول الصورة في الباصرة بل بحصول الصورة في العصبة المشتركة
والحس المشترك ولذلك قال حكماء المناظر ابتداء الابصار في البصر وتمامه عند العصبة المشتركة وكماله عند الحس المشترك
والجواب عن الثاني انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان توارد على محل واحد لا تختلط او على اجزاء صغيرة
لا يستبعد وقد سبقت الاشارة الى تحقيقه مرارا قوله ثاني ادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة مدركة لها فلو قيل
ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما
الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني لم تتأد من الحواس ولا النفس الناطقة والا لم يوجد في الحيوانات العجم ولانه مدرك
المعاني الجزئية ربما خالف العقل فلا يكون عقلا فلا بد من قوة باطنة غيرها تدرك تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك
ما فيه لان المدرك لصور الجزئيات ومعانيها هو النفس ليست مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا بد كما الا بقوة
جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراكها لصور بقوة ولمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها لجميعها
بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة هي الحس المشترك قوله وذكر جماعة الشيخ اعلم ان الدماغ
[illegible]

مشا و بين ثلث المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط قاعدته في مقدم
الرأس كان مقدم الدماغ لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ واقصر والجزء المؤخر اضيق
وادق واطول حتى يكون طوله كالضعف من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب ما جرى بين الجزئين من انثناء الغليظ ولما
كانت الازواج السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالنصف مما
حصة المؤخر فلذلك نبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج الثالث من الحد المشترك بينهما واما البطون
فهو ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر واصغرها البطن الاوسط
وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر ثم ان جزءا من جوهر الدماغ ينفذ من مؤخر الدماغ في ثقب الفقرات [illegible]
الصلابة وهو النخاع وقد نبت العصب زوجا زوجا من جنبتيه [illegible] جوهر الدماغ والنخاع
فالدماغ كالعين والنخاع كالنهر منه والاعصاب كالانهار على اطراف الانهار [illegible] الروح النفساني السارية في
الدماغ والنخاع والاعصاب فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذة من الجداول الكبار
والاعضاء كالمزارع اذا ثبت هذا التصوير فنقول اراد الشارح ان يبين ان منبت اعصاب الحواس الاربع الجزء
المقدم من الدماغ فذكر ان قوة الشم في زايدتين نابتتين من مقدم الدماغ وقوة الابصار في عصبتين مجوفتين منه
جزء الزايدتين وهما الزوج الاول من الازواج السبعة وقوة الذوق في الشعبة الرابعة من الزوج الثالث
الذي منشأه الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع في القسم الاول من الزوج الخامس الذي منشأه من خلف الثالث [illegible]
فالقسم الاول حقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ فثبت ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم وفيه بحث
لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث في الحد المشترك بين الجزئين يكون منبته تمام في الجزء المقدم
وايضا صرح الشيخ في الكليات ان منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ وانما وقع في هذا الخبط لانه
في بعض نسخ الكليات او في كتاب الشفاء هذه العبارة [illegible] والنسخة الصحيحة التي تعرض لها الشروح [illegible]
السمع منبته بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ او لعله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادي الاعصاب
لا يقع في البطن المقدم او في الجزء المقدم وهو المراد من قوله لا سيما في مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب على الاجزاء
والبطون كالاشارة اليه ولما ظهر ان مبادي اعصاب الحس الدماغ والنخاع وجدا اعصاب الحواس الاربعة مقدم
الدماغ وحده حسب الحس الباقي الدماغ او النخاع فالروح المصبوب في مبادي فالاعصاب التي هي الدماغ والنخاع
[illegible]

المنزل وانما قال لا سيما الروح المصبوب في مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ لان بعض مبادي

عصب الحس لمس مقدم الدماغ او باقي الدماغ او النخاع واما قوله فان الحس المشترك كراس عين فهو بيان لقوله آنفا
الحس المشترك الروح المصبوب في مبادي عصب الحس والتقريب ان الحس المشترك كراس عين منبعث عنه خمسة انهار هي
اعصاب الحواس الخمس والماء الجاري فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الروح
المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب التي الدماغ او النخاع فالحاصل ان الروح المصبوب في البطن المقدم الذي
هو آلة الحس المشترك والخيال يعني به ما يتأدى اليه مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل المسموع وهكذا ثم قال لا يعني ان ما يتأدى اليه الادراك
بنفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس بواسطة الروح المشترك الذي هو آلة الحس المشترك والا لكان
مثل [illegible] انه حركات الكيفيات ولانه لو تحرك المثل توقف ادراك المحسوسات على حركاتها وليس كذلك وهذا الكلام من
هذه [illegible] فانهم اتفقوا جميعا على ان الصورة ما تأدى من الحواس الى الحس المشترك تأدي حرارة النار لمجاورة بعض
اجزاء الماء الى جميعها وتأدي الرائحة المشمومة من جرم الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم وكل الادراك
ولعلها ما به من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس فلو لم تتأد منها اليه فكيف تتصور
حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان لا
الانسان ذوق الطعوم في مسلك الروح الى الدماغ في وسطه وما بعده وفي مقدم الدماغ مثل ما يجده في اللسان فتحقيقه
مبنا على عدم الفرق بين الصورة والاعيان على ما قررناه **قوله** قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم
الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس كحكم العقل فانه لم يكن حاكما الا في
الجزئيات فالوهم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات كما اذا رأى شيئا اصفر حكم انه عسل وهو غير عالم بانه [illegible] خلاف
حكم العقل فانه مجرد من الشوائب ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ كله آلة له
قوله اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا هذا ابتداء على ما تقدم من ان الادراك ليس بمطلق الحضور بل الحضور
عند المدرك وفي هذا الجواب **نظر** اذ قد علم ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف هو الوهم
في التخيل وهو مدرك بالذات على ما تقرر في الجواب عن الثاني **قوله** واقول ان الشيخ ذكر في القانون [illegible] الامام
وهذا الذي ذكره في القانون كذبه في النقل لانه لم يحكم بالمغايرة في القانون ثم انه حكم في الشفاء ان الحافظة هي
المدركة بكون من جنسها حتى لا يلزم ان يكون القوى [illegible] وحاصل كلامه انه ربما نزل المعنى الجزئي من الحافظة [illegible]
الوهم بالقوة المتخيلة بعرض صورة بعد صورة من الصور المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور في الحافظة [illegible]
ان المعاني الجزئية لما كانت مأخوذة من الصورة [illegible] والحق ان الذكر [illegible]

ان صور المحسوسات ارتسامها في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة ثم انحفاظها في الخيال ثم ادراكها في حال
غيبتها وهو التخيل ولا يتم الا بالقوتين وزوال الصور عن الخيال تحتاج في ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك حال
المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى
المحفوظ بعد الذهول عنه ولا يتم الا بالقوتين وامر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله بالكلية او زوال المعنى
عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ في الحافظة فهذا
الاسترجاع يحتاج الى مثل اعمال الفكر اي التصرف في الصور وهو شان المتخيلة وادراك المعنى المنسي وهو شان الوهم
وحفظه وهو شان الحافظة فقد بان ان لا حاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق انه
لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر التذكر بالاسترجاع في القانون وصرح في الشفاء بالاستعادة [illegible]
معنى الذكر وكيف لا وان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الخزانة والاولى ان
عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال قوله واشار بعض الناس الى انكار اختصاص القوى بالمواضع المذكورة
حاول اثبات ذلك بوجه خفي ولما لم يعرف الاطباء والاعداد الآخذ في التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد في
[illegible] لم يثبتوا الا القوى الثلث ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ وارادوا ببعد الاعضاء [illegible] التجاويف الا ان
اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب بعض [illegible] الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بانه يحدث
الآلات الا انه مخالف لما ذكره اولا من انه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما سيذكره
الشيخ من تقديم قوة وتاخير اخرى وتوسيط ثالثة ضرورة انها ليست الا بحسب الوضع قوله ثم اعتبار الواجب هذا
بيان ترتيب بين القوى موكد لما قبله فان الواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التي تقتنص صور المحسوسات
الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التي تقتنص [illegible] اي الوسط وهي الوهم او الى آخر الدماغ وهي الحافظة
بينهما القوة المتصرفة فيها بالتركيب بين الصور تارة والمعاني تارة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور
المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية وتسمى بالاجرام واما سفلية وتختص باسم الاجسام ولما كانت
صور المحسوسات مرتسمة في اعلى البدن نسبت الى الجرم دون الجسم وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح
الروح يكون من بخارية الاخلاط ورقاقتها ولما كان المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطافتها وخفائها ناسب
الروح او النفس او لا مناسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص
القوى بالمواضع المذكورة وذلك ان الحس المشترك والخيال لما كانا بالحس الظاهر تعلقهما بظواهر المحسوسات

والحس الظاهر في مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر ووسط المتصرفة
بينهما ثم اعترض عليه بانه بيان خطابي لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس مؤخر الدماغ و
في وسطه فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه اولى بان يجعل في مؤخر الدماغ لكون
واللمس مؤخره مع ان الحاجة الى الحس اكثر وقد سمعت ان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ [illegible]
فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح وهذا ليس بدليل آخر بل ليس الا بيانا للترتيب [illegible] الالهية في ذلك
[illegible] قوله السمع في مؤخر الراس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله وليس مقدم الدماغ ليس بالجزء
المقدم من البطن المقدم على ما لا يشك فيه من تامل في كتابه واما قوله وهذا القسم منبتة من الجزء المقدم من الدماغ
وبحس السمع فهو الذي ذكرنا فيما قبل انه خطاء ربما وقع من طغيان القلم او من الناسخ قوله والحجة التي اتى بها
الفاضل جرى على هذا انهم يقولون النفس لا يدرك الجزئيات الا وهي المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة
ذلك ان النفس هي المدرك لجميع الادراكات وكذلك الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم وهذا
المطعوم هذا الملموس وبداهة العقل قاضية ان الحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون
هذا وهذا الملموس [illegible] فيكون مدرك الجزئيات هو الذي يدرك الكلي ويدرك الكلي النفس فيكون هي
المدركة للجزئيات اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات وللجزئيات
بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها قوله وهذه [illegible] الذات اي اراد بالتباين بالذات عدم
على شيء [illegible] بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به
في الحقيقة متعلقا بالذات المجردة لا يوجب عدم اتحادهما فان صفات المجرد من العلم والقدرة والحيوة مختلفة
[illegible] والحق الكلام ان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الوضع حتى كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع
وهي مبادي افعال مختلفة فهي انواع واما القوى الانسانية فهي ليست تختلف في الوضع بل هي قائمة بذات مجردة
لم تحقق نوعيتها من ذلك الوجه وايضا قال كانها اصناف وهذه مناسبة قد اكتفي فيها بقرب ما قوله
[illegible] حاجتها الى تدبير البدن لا شك ان النفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن [illegible]
[illegible] النفس قوتين مبدا ادراك ومبدا فعل من جهتي الادراك من [illegible] الاعلى والفعل في العالم الادنى
وهي [illegible] بالجهة الاولى متاثرة وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التي بها تدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظري
والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملي واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي [illegible]

من حيث ان الاولى منها سطوره الانفعال والثانية مبدء الفعل او بطريق التشابه والاشتراك كما في كونها قوى النفس ولما
انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا يتعلق بعمل وادراك بآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظري الى
قوتين اولى وجهين قوة ادراك الامور التي لا يتعلق بعمل كالعلم بالسماء والارض وهي مبنى الحكمة النظرية على هذه القوة
وقوة ادراك الآراء التي يتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح وهي مبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان
وجهها العلم واما العقل العملي فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباطه ما يجب ان يفعل من رأي كلي يستنبط من مقدمة
كلية ولما كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو يستعين في ذلك بالعقل النظري
اذ العمل لا يتأتى بدون العلم مثلا انا نقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان نأتي به وقد استخرجنا ان الصدق حسن فينبغي
ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به ينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي كلي ادركه العقل
النظري ثم ان العقل العملي اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلي كان
يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي جزئي ادركها العقل النظري منها
لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق لعلمه بذلك الجزئي فالعقل العملي هي النفس انما يصدر عنه الافعال لآراء جزئية
من آراء كلية منها يستنبط من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية **قوله** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية مرتبة
النفس من مبدء الاستكمال الى نهايته اما استعداد او كمال او نفس الكمال والاستعداد او الكمال اما استعداد ضعيف او
استعداد متوسط او استعداد قوي اما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات الاولى كاستعداد الطفل للكتابة
وهو العقل الهيولاني واما الاستعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد
الامي لتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية اما بحركة من الذهن وهو حصول الفكر او لا بحركة
وهو حصول الحدس والمراد بالاكتساب هنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اعم من ان يكون بالفكر او
بالحدس والا لم يصح قسمة اليها **قوله ثم** يحصل بطريق التعلم فان الحصول بالدرس حصولا بالحدس وهو ظاهر
والا لم يحصل الخطاء وما بالفكر لان افادة المعلم المبادي المترتبة كافادة العقل الفعال واما فان لم يكن هناك حركة
الذهن لم يكن فيه حركة **قوله واعترض** بان المعلم لا يلقي المقدمات وقد يلقي مقدمة مقدمة فالمتعلم لا يحصل الا باختيار فهو
يلاحظ المقدمات ويرتبها في ذهنه ترتيبا اختياريا بخلاف المستفيض من العقل وهو من لا اشتراك بينهما ليس هناك الا
الحركة الثانية فان جعلنا ما ذكره القاصرون الى رتب ثلاث والا فاقل من ان يجعل [illegible]
القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة وهو العقل بالملكة واما الكمال فهو

حصول

حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد والامام لما رأى في نسخة واو العطف قال ان قوة الاكتساب يختلف
قوة وضعفا فان كانت ضعيفة فهي الفكر وان كانت قوية فهي الحدس وان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة وان
كانت في غاية القوة فهي القوة القدسية وذلك سهو والشيخ قد حمل المفردات المذكورة في الآية على هذه المراتب
لكن تلك المفردات مرتب فمن حيث حمل الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلا بد من بيان تطبيق هذا الترتيب
ترتيب المراتب ولم يلم به اشارة فان نقول قد تقرر ان هناك استعدادا واستعداد الاكتساب واستعداد الاستحضار وحصول
المعقولات ولا شك ان استعداد الاكتساب قبل الاستعداد المحض وبعد الاستعداد الاستحضار قبل الاستعداد الاكتساب
فيكون الزجاجة وهي عبارة عن العقل بالملكة انما هي في المشكوة وهي العقل الهيولاني والمصباح وهو العقل بالفعل في الزجاجة
اي في العقل بالملكة لانه انما يحصل باعتباره وحصول العقل بالملكة اولا والعقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او
الحدس والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكر والزيت في قوله زيتها اشارة الى الحدس وقوله يكاد يضيء اشارة الى القوة
القدسية **فان قلت** هذه الاشارات ليست منطبقة على ما في الآية لانه وصف شجرة بتلك الصفات جميعا فكيف
يكون اشارات الى امور متباينة وبيانه انه وصف شجرة بان لها زيتا يضيء ولو لم يمسسه نار فلو كان الزيت عبارة عن الحدس
ويكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية وانها امور متباينة لا يجوز وصف بعضها ببعض
الا **فنقول** الشجرة الزيتونة شيء واحد فاذا رقت في اطوارها حصل لها زيت واذا ترقى الزيت وصفا كاد يضيء
الاكتساب انما هو نفسانية وهي الفكرة ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغ الى غاية الشرف صارت قوة قدسية
فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها ترجع الى شيء واحد كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية
فهو تنبيه على انها ليست من عالم الحس والماديات المشرقية او غربية واما نور على نور فهو العقل المستفاد فقد شبه نوره بالعقل
المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوة النظرية تحقيقا لاستلزام نور النفس معرفة الرتب حتى كلمة **قوله**
قال الفاضل الشارح انما قدم العقل المستفاد والعقل المستفاد هو حضور المعقولات الثانية بالفعل والعقل بالفعل هو ان
يكون له ملكة استحضارها وذلك انما يكون اذا كان النفس اكتسبت المعقولات ولاحظتها مرة بعد اخرى حتى صارت لها ملكة الاستحضار
فالحصول الابعد الحضور مرات والحضور هو العقل المستفاد فيكون مقدما على العقل بالفعل وعندي انه لا اعتبار لملكة الاستحضار
في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار كافية فاذا حضرت المعقولات وحصل لها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة
لكن العقل بالفعل لم تنحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فالعقل المستفاد
بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل عنها صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها صار عقلا مستفادا ولكنه اول العقل المستفاد

مستقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء وقد بقي الكلام في مباحث وهو انه انما يعني بالقوة [illegible]
كون النفس بحيث لها بالقوة النظرية استعداد لقبول العلوم والعقل الهيولاني حد الاستعداد مع عدم [illegible]
والعقل بالملكة استعداد والمعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي والقوة على النفس بحسب المعاني [illegible]
واما حال ان يعني ان النفس موصوفة بقوة لا تحتاج مناسبة مع البدن وبقوة اخرى لانها استعدت لقبول العلوم
اولا وعلى ذلك وهذا البحث وارد قوله وذلك خبط اشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اما المخالفة للمتن فلانه
ذكر الثانية في الحدس خلاف المتن واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن [illegible]
ان من شأن المطلوب ان يكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور بالحد الاوسط وهو مناقض لما قدمه لكون الشعور بالمطلوب
متقدما على الشعور بالاوسط وجوابه ان هاهنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق بها فجاز ان يكون المطلوب
شعورا به اجمالا ثم اذا تمثل الحد الاوسط شعر به وربما يكون شعورا به بوجه ما شعور التصور ثم يصدق به فالشعور
هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض قوله ان الحدس والفكر مراتب في التأدي الى المطلوب
بالكيف والكم اما بحسب الكيف فبحسب سرعة التأدي وبطؤها اما في الفكر فظاهر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع
التأدي الى المطلوب وربما يبطؤ فمن مفكر يتأدى الى المطلوب في زمان قصير ومن مفكر يتأدى اليه في زمان طويل واما الحدس فلانه
لم يكن فيه حركة فانه يكيف بتصور فيه سرعة من المبدأ والبطؤ وقال الشيخ في الشفاء ان الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم
فان بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فان بعضهم يكون اسرع زمان الحدس وهذا ايضا توجيه فان الاختلاف في الكيف
انما يعتبر بحسب زمان الحدس والحاصل [illegible] المطلوب متصلا بالعقل الفعال فيفيض منه عليه الحد الاوسط ولذلك
الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول واما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان
التأدي وحصول زمان الحدس بكيف [illegible] ذلك توجيه ان بعض الناس ربما تكفي له في العلم المطلوب العلم بالمبادي
على سبيل الاجمال لطافة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واحضارها بالبال وهذا يستدعي زمانا فيكون الاول اسرع
التأدي والثاني ابطأ منه والاول اي الاختلاف في الكيف كون في الفكر اكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم
حركة الفكر فاختلف سرعة وبطؤا واما الاختلاف في الكيف ثابت [illegible] وربما يعتد والفكر ولا يختلف الا [illegible] قلت
ان الفكر ربما ينسبان [illegible] في السرعة والبطؤ [illegible] لا يستبعد الاختلاف الاول والثاني يكون في الحدس اكثر
وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التأدي وبطؤها ووجود الحد واعدام السرعة والبطؤ [illegible]
العدد فان الحدس يتعلق بقوة النفس فكلما كان النفس اقوى كان حدسها اكثر قوله ثم شرع في تقرير [illegible]

اي المعقولات سابقات احوال [illegible] وذلك هو ذهول ونسيان فاذا ادرك هو حصول الصورة المعقولة في النفس مع النسيان زوال الصورة المعقولة
من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد وفي حالة الذهول لا كذلك اذ يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب
جديد فتلك الصورة اما ان لا يكون حاصلة في النفس فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان يكون حاصلة في النفس فيحصل لها
اما في النفس او في غيرها لا سبيل الى الاول [illegible] لا فرق بين الذهول [illegible] النفس حصولها [illegible]
مع حصولها فيها [illegible] ان يكون [illegible] الصورة المعقولة وليس جسمانيا [illegible] المعقولات
في بعض الاوقات [illegible] ملاحظة الصورة المعقولة في اي وقت شاء فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فان
[illegible] المعقولات بالفعل ابدا وهو العقل الفعال [illegible] في القوة الوهمية [illegible] الاستدلال
[illegible] الاشارات [illegible] سؤال [illegible] يحصل بالنسبة الى المعقولات [illegible]
[illegible] الى المحسوسات وما يتصل بها الاحوال [illegible] النفس والوهم [illegible]
[illegible] الوهم [illegible] فكان الوهم [illegible] في الجسم [illegible]
[illegible] النفس [illegible] الى اثبات موجود [illegible]
[illegible] النفس [illegible] الجسم [illegible] ان يكون [illegible]
صورة [illegible] القوة المدركة
فان قلت [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الصورة [illegible]
[illegible] النفس [illegible] العقل الفعال [illegible] النفس [illegible]
[illegible] فنقول [illegible]
المعقولات [illegible] الخارج عن الجسم [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] النفس [illegible] قوله [illegible]
[illegible] المعقولات [illegible]
[illegible] النفس [illegible] المعقولات [illegible] النفس [illegible]
بالنسبة اليه [illegible] انقطاع الفيض [illegible] البدن [illegible] صورة [illegible]
[illegible] الصورة [illegible]

بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في قوله [illegible] قوله او تقول [illegible] الكلام [illegible] وجوب [illegible] العلوم

على النفس في كل الاوام ان يحصل الحجة ان الانسان يصير عاقلا بعد ما لم يكن عاقلا بد من سبب وذلك السبب اما ان يكون [illegible]

[illegible] الحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ في الشفاء الا ان حاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه [illegible] ان كل ما حدث بعد

ان لم يكن [illegible] لا بد من سبب لكن [illegible] ان يكون [illegible] من اثبات [illegible] اجاب

الشارح بان الحجة دالة على ان محل الصورة العقلية [illegible] ان يكون [illegible]

[illegible]

حل السؤال الاول على ابطال الاحتمال الاول والسؤال الثاني على ايراد شبهة على الدليل ثم اشتبه على القائل
العقل من اطلاق الانقسام و ترتب الكلام على مكاوة ... حسن الكتاب ان يقال لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان
جميع المعقولات منقسما الى اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال والا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى و منع كونه مستحيلا على المطلوب
ولكان بيانه ان يقول لا نسلم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة ويكون حالا في منقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب
يعارض انقسام الصورة المعقولة بحسب انه غير الانقسام الذي عن بعده ... رسالة له فريدة تقريره قوله بني على منشأ
هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخلو اما ان يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك
المعقول في العقل او لا والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين في العقل مغايرا لحصول ذلك المعقول في العقل
ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط فلابد ان يكون في المعقول امر زائد على القسمين فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصولها
نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو جزءا آخر لانا فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارض من مقدار او عدد او وضع
او لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بتلك العوارض كان صورة حصول القسمين فوجب ان يكون متعلق الماهية بها فيكون
حالا في القسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف ... اختلاف والثاني ايضا باطل
لكان الصورة المعقولة منشاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن مقدار يقبل القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان
الجمع والتفريق الجمع قبل الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عروض الزيادة والنقصان لان في الاول ذلك
المقدار ... فان اجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة ومشابهة لها في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في العقل كان
لحصول الماهية تحقق لحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد
كفاية عن الاجزاء الاخر المعقولة فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان فتكون الصورة العقلية ... العوارض
مادة وقد ثبت تجردها عنها هذا خلف وقول الشارح في القسم الاول وجب ان لا يكون كل واحد منها بانفراده معقولا ان
الشرط في الثاني بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل فيلزم جواز ان يكون حصول القسمين
شرطا في معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا والا لكون الشرط منفردا او كان حصول القسمين شرطا
لمعقولية كل شيء وليس هو المفروض بل شرطية معقولية ذلك المعقول المنقسم وكذلك يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا
ولا يكون كل واحد بانفراده معقولا والحق ان يحذف ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا في متن الكتاب
هذا الدليل قوله من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم تكن
مجردة عن اللواحق المادية لانها اذا اخذت فلا دخل لابطال القسم الاول في ذلك اصلا الثاني ان اريد بقوله يلزم ان تكون الصورة

المعقولة منشاة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان تكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض
بالذات فلا نسلم ان الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم او ذو ... معروضة لهذه العوارض كالعرض الحال في المقدار
الذي هو محل للانقسام العارض له وان اريد انه يلزم ان تكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها فمسلم ولكن لا نسلم ان الصورة
المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض اي الذي ثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة ومن عوارضها واما انها
مجردة عن جميع العوارض المادية فلا قوله ليتم الفرق بينهما حاصله ان الصورة الحسية والخيالية منقسم الى اجزاء متشابهة
الوضع ... النفس ... وهذا بازاء قول الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متشابهة
... فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع هنا بمعنى المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة
لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل كفى ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فلا تقوم بذي وضع
... ان الصور الخيالية ذات وضع لان من الصور الخيالية ما هو معدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدوم
ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة والعبارة عن الاشياء المتعددة التي هي الاجزاء ... قوله
الفاضل الشارح هذا ان ... الى دليل تجرد النفس ... لا يجوز ان تكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض
غريبة ... ان الصورة العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية تتشخص ... وعارضتها
الاعراض الحالة معها في النفس ... غريبة عن ماهيتها ... استحال حصول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها
بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة هذه العوارض المادية
وهذه العوارض ليست ... الثاني انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية من اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس ان
كل حال في المتحيز فهو ذو وضع واليه اشارة بسبب محله الى آخر ما ذكر ولم يحتج الى بيان ان الصورة العقلية لا تنقسم بانقسام
محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب مأخذا
من قياس واحد والامام استنتج من قياسين واعلم ان من الظاهر البين ان المراد بالوضع هنا قبول الاشارة الحسية
على ما صرح به الامام وهذا ايضا مما يحقق اختلاف الحجتين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع
لا يمكن ان تكون ... يجب ان لا تحل في جسم والقول ايضا ... فان كان احدهما منقسما الى اجزاء
الوضع او كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي قرره ... الصورة وهي غير ... الموجود
... في النفس وهي ... انقسام احدهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها وحلول الشيء ... منها
وبين النفس هي الحلول ... موضع نظر ... انما يثبت حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم

فان الصور والاعراض متمانعة او الصورة المائية لا تجامع الصورة الهوائية والسواد لا يجامع البياض وصور
المتقن تجتمع بعضها مع بعض وايضا الصورة المادية العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصور النفسانية فيحصل
النفس منها العظيمة كقبولها الصغيرة وايضا الكيف الضعيف تمحى عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية
القوية لا تزيل الضعيف وايضا الصورة العقلية اذا زالت لا تحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية
اذا زالت تحتاج اعادتها الى تحصيل سبب اول قوله واما اقترانه المستفاد منه ان اقترانها على سبيل جسمية القوى الجسمية
والخيالية الاول ان توكم الجزء ولا يجوز ان ينطبع فيها الاشياء المباينة الوضع منقوض بالهيولى التي ليس لها وضع وانطباع
فيها الجسمية والمقدار والوضع قوله لم يخبرنا كما يقال الوجهة افاد ركن معنى المحسوس كهذا ان هذا الشخص من حيث
كونه ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لابد ان يكون جسمانيا
قوله هو الاحتمال الثاني اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة ببعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية منقسم
باضافة زوايد مغيرة اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب
ان هذه القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات والمستفاد منه قسمة الكل الى الاجزاء فاين هذا من ذاك وفي ايراد السؤال
تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما اقسام الاول الزوايد المعنوية التي تضاف الى
الكلي واما مقومات للجزئيات او لا وغير المقومات اما كليات او جزئيات والثالث ذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع
الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها
كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض للكليات ان معقول على الوجه فيكون ان كل كلي لابد من انقسامه باحد الوجهين
الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انه ينقسم بانقسام آخر فلا قدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له
واثبات ذلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي اشتغلنا به على تجريد لا كان جواب السؤال
ان يقال هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل
والجواب بان فرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام فانه بين ان المراد
عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما تقرر من كلام الشيخ وشارحيه تصريحا وتلويحا وانقسام المعقول الى
مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك قوله استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل اقول ان قول هذا الى
المقصد بالدليل لان الذي ان كل عاقل معقول لذاته واما ان يكون يعقل المعقول بالفعل او لا فان لم يكن بالفعل
بل بالقوة تم الدليل سالما عن النقض وان كان يعقل حقيقة بالفعل وهو مستلزم تعقلها لكون عاقلة معقولة وهو المطلوب

لكن بكلام الامام في صدق كلية المقدمة فاجاب الشارح ان معقل التعقل بالنظر الى نفس التعقل بالقوة وكونه بالنظر الى
التعقل الفعل لا ينافي ذلك كما ان الهيولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل
اسرط سنذكره وهو قيامه بالذات ولا شك انه يقتضي الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات
في العقل لا المطلوب ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى
ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما اولا فلانه يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقوليته هي كونه مقارنا لعاقل
ان كل ما هو معقول يكون مقارنا المعقول آخر وذلك لا نسلم ان كون الشي معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواز ان يكون المعقول
نفس العاقل ولا يكون مقارنا له معقول المراد المعقول هنا المعقول المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لا ان المعقول
لا ان يكون عين العاقل او غيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان غيره فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر فان كان
ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون مادة او ماديا او لا يكون فان كان مادة او ماديا كالجسم استحال ان يقارنه معقول
ان المادة مانعة من التعقل فلم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو امكن ان يكون عاقلا امكن ان يكون معقولا
وان كان مجردا فلا مانع من ان يقارنه معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنة الصورة العقلية
وهو معنى التعقل الاحد انه امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله او شي آخر ان كان يحمل على الصورة المعقولة فظاهر
قوله اقول الا ان يكون ذاته منوطة في الوجود واستنادا عن القايم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاته والحق ان
على شي آخر بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان قائما بذاته امكن مقارنته للمعقول الآخر لا المانع كالمادة او شي آخر
لان ذلك الشي موجود في الواقع ولهذا اورد سوال الصب المانع في وهم وجه ذكره في قوله اي ان كانت حقيقة مستقلة بذاته
ولذا لو كان المراد هذا لكرر شرط القيام بالذات ولا فايدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مستقلة
من المادة ومن المانع فانه قال لما ثبت ان كل معقول فمن شأنه ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائما بذاته
فلا مانع من مقارنة معقول المادة او كان ماديا فان المادة تمنع فلو كان مع انه قائم بذاته مجردا عن المادة مستقلا عن المانع امكن
ان يقارن الصورة العقلية فيمكن ان يكون عاقلا وقوله وتقدير الكلام في ضمن ما يلزم ذلك انما قدر ما يلزم جوابا عن
اشتراك الامام بان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره ولا يكون جزءا من الشي لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته
في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو متضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع
من التصديق او كالجزء منه فلو كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاشتراك وهذا انما يتم لو قال حتى في ضمن ذلك
لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزءا الامكان التصديق فلم يندفع الاشتراك ولا الايراد الاول

ان ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه تعالى [illegible] في ضمن ذاتك وما في ضمن الكتاب ليس جزءا منه على المراد
من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقديره وهنا شيء آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح [illegible]
انه ليس له دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل واما على توجيه الامام فمستقيم لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته
ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا للغير فلا يتم التقريب الا ان يقال
تعقل الغير يستلزم تعقل الذات [illegible] من المقدمة الاولى فيترتب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته
عاقل لذاته اللهم الا ان يقال هنا دعويان احديهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته
اثبات الدعوى الاولى من الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان تعقله لذاته [illegible] الاستدراك لكن هذا توجيه [illegible]
قوله قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اي عاقلا لذاته حتى يطابق
الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عقلا وعاقلا ومعقولا كما هو عنوان الفصل [illegible] بيان [illegible] المقدم فلان كل مجرد
ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون معقولا مع غيره وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان
يقارن ماهية غيره بناء على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته في العقل وامكان مقارنة المجرد المعقول [illegible]
على حصول المجرد في العقل لان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم [illegible]
وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرد في الخارج للمعقول
ليس الا التعقل فيمكن ان يكون المجرد عاقلا وهو المطلوب واما تقرير الاسولة فان يقال لا نسلم ان كل مجرد معقول [illegible]
[illegible] الدليل عليه ولئن سلمناه فلا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمنا لكن لا نسلم ان التعقل
المجرد مع الآخر يستلزم [illegible] لا يستلزم الاقتران [illegible] ولا يلزم من صحة [illegible] الصورة [illegible] صحة مقارنة
[illegible] حتى يلزم التعقل وانما يلزم ذلك لو كان تصور المعقول [illegible] في الماهية سلمنا لكن لا نسلم ان امكان مقارنة
المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل [illegible] ان حصوله في العقل هو المقارنة فلا مقارنة المجرد المعقول للمعقول آخر
مقارنة احد الحالين [illegible] حصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من [illegible] امكان المقارنة [illegible]
وجود المقارنة [illegible] امكان الشيء على وجوده [illegible] امكان نوع من وجوده نوع آخر ولئن سلمنا ذلك [illegible]
[illegible] ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين [illegible] امكان مقارنة الغير ومقارنة الحال للمحل [illegible]
ومعقولات مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة [illegible] التي هي التعقل ولئن سلمنا [illegible]
[illegible] لا يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون عاقلا [illegible]

[illegible] امكان انما يكون حيث المجرد في العقل [illegible] اذا كان المجرد موجودا في الخارج فممتنع ولئن سلمناه علم لا يجوز ان
يوجد في الخارج لازم مانع من ذلك اجاب عن السؤال الاول ان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما ماهيته [illegible]
من الشواب [illegible] فالاعتراض هنا غير مناسب وهذا الحكم لانه لم يبين فيما تقدم [illegible] غير المنع على انه
[illegible] على توجيه الشارح فانه يحتاج الى استعمال تلك المقدمة [illegible] ولم يجب عن السؤال الثالث [illegible]
[illegible] اذا [illegible] فلا شك في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا التميز هو الذي نسميه صورة فلو لم يكن [illegible]
[illegible] في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امرا آخر والعلم به [illegible] واجاب عن السؤال الخامس بان [illegible]
والمقارنة فان الشيخ ادعى صحة مقارنة معقول المعقول آخر استدل عليه بوجهين احدهما انه تعقل مع الغير ومقارنة
الحالين والثاني مقارنة الحال وهي مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك
كاف في تقرير الحجة لانه اذا ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون
قائما بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد الحالين للآخر ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات
فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب
ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بل استدل عليه [illegible]
دليل من عند نفسه والاعتراض على ما اختره [illegible] انه بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو معقولية المجرد
التي هي مقارنة للعاقل سقط هذا السؤال [illegible] لان صحة هذه المقارنة لو توقفت على حصول المجرد في الجوهر العاقل
وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال وهذه الملازمة لا غبار عليها وعندي ان السؤال [illegible]
[illegible] ايضا على ما قرره الامام لانه ما الزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل الزم صحة التعقل من
صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود
العقلي والخارجي معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج
للمعقول ليست الا التعقل [illegible] منع على مقدمته لم يورده [illegible] العقل نعم [illegible] الكلام [illegible]
من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها به [illegible] ان لا يتوقف عليه ولا شك [illegible]
كذلك وصحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي تستحيل [illegible] المجرد موجودا في
الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي ذكره
[illegible] ان صحة المقارنة لا تتوقف على الوجود العقلي وانما ثابتة في الوجودين [illegible] وجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة

فكيف منع هذا بعد السوال الا انه لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول
الموجود بالنظر الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج امكنت المقارنة لا محالة وهذا الجواب عند الشيخ حيث قال فمن شأن
ولنعد ما ذكره الشيخ ونورد ما يتوجه من هذه السوالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فنقول كل معقول يمكن ان يقارن
معقولا آخر بالجميع فاذا وجد في الخارج فاما بان يتجرد عن المادة امكن ان يقارنه المعقول فيمكن ان يكون عاقلا
فللسائل ان يقول ان اراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال للمحل او امكان مقارنة
الحال للحال فمسلم ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا آخر بعد حصول العينين لكن لا واحد منهما يستدعي المعقول وبعموم
وان اردتم مقارنة المحل للحال فممنوع والوجهان لا يدلان الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم
امكان المقارنة بالمعنى الثالث ولئن سلمنا فلا نسلم امكانها والمعقول موجود في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث
المعقول في العقل سلمنا ولكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع واجاب عن السوال الاول
بان الاستدلال لمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما يجيء واما
الاخر فظاهر عدم وروده على هذا التوجيه واما توجيه الامام فمخالف لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب قوله
سوال ان الصور المادية لا ارتياب في ان هذا السوال في الصور الغير المادية اظهر فانها اذا كانت في الخارج
كانت عاقلة وماهياتها العقلية هي ماهياتها الخارجية فلم لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة
في الخارج فالمادة تمنع تعقلها فاذا وجدت في العقل مجردة من المادة زال المانع فلم لا يصير عاقلة فاحتاج تحرير السوال
فيها على بيان مانع عن التعقل وزواله فيكون اشكل فلذا اوردها ارشادا الى التنبيه للاسهل والجواب المنع ان الصور
العقلية سواء كانت مادية او لا غير اصلية في الوجود والعاقل لا بد ان يكون مستقلا في نفسه ولما ذكر في الجواب
ان احدى الصورتين ليست بقبول الاخرى اولى من الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام بان الصور العقلية
مختلفة في الحقيقة اما اولا فلامتناع اجتماع الصور المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور الماهيات المختلفة
وهي مطابقة لها فلم لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطؤ
في الماهية لا جرم كانت محلية الحركة للبطؤ اولى من العكس هكذا استفاد العبارة الامام وهي توهم ان الطبيعي
اختلاف الشيئين في الماهية يقتضي محلية احدهما وحالية الآخر فقال الشارح العلامة الصادق ان كل حال ومحل
فانما مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة محلا للسواد والبطؤ محلا للحركة بل المخالف انما يكون
محلا اذا كان هيئة وصفة لمخالفه الآخر وكان سائر الاقوال فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للاخرى

مع كون الصورة العقلية عاقلة فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان في النسبة
الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلا منهما مستقر فيه فلو كان احدهما حالا في الاخرى لكان احدهما حالا في المحل
المحل والاخرى حالة بالذات فيه فاختلفت نسبتاهما والثاني ان كل واحدة منهما يجوز ان تنفك عن الاخرى بحسب
ومعقوليته فلا يكون احدهما حالة في الاخرى وفيه نظر لان اللازم انما هو ... يكون اللازم
فيرجاه قد ... ان سوال الامام ليس الا منعا وهو انا لا نسلم ان بعض الصور ليس اولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت
متماثلة وليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضي بعضها المحلية والبعض الآخر الحالية كما في الحركة والبطؤ
الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا في الآخر لو كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال واما
الكلام خارج عن التوجيه قوله فاستدل على جزء المشترك القسم الثالث وهو آن مشترك وهو مطلق المقارنة وما
واما في المحل الى الحال فاستدل على الجزء المشترك القسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص تحقق العام
والغرض انه فرض كونه موجودا في الخارج مستقلا بقوامه ومقارنة للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال قوله واعلم انه لم
جواب سوال ان يقال لو لم يمنع ان يكون الصورة العقلية عاقلة للاخرى لعدم استقلالها فينتقض بالقوى الحيوانية كالحس
المشترك والوهم فانها عاقلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها اجاب بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال
بل مع عدم اختصاص احدهما بالعاقلية والاخرى بالمعقولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالعاقلية بالنسبة الى الصور والمعاني
والمذكور في الجواب ان القوى الحيوانية انما اصلية في الوجود وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور فلهذا الفرق
قوله واعترض ايضا تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا
دال على ان التصور والتعقل امر وراء المقارنة والا كان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل
بالفعل ولا جعله متصورا بل كونه متصورا مع سقوط اصل الدليل لتوقفه على ان التعقل نفس المقارنة اجاب ان المعنى المعقول
ربما قارن النفس مع الغواشي الغريبة ويكون النفس في تلك الحالة متخيلة له لا متعقلا كانه ما انطبع فيها فاذا خرجت من القوة
الى الفعل ثم اذا حصل استعداد للنفس بتجرده عن الغواشي الغريبة الطبيعية في النفس وصير عقلا لكن النفس في الحالة
الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي وفيها بالامكان الخاص تجريده عن الغواشي وجعله متصورا حتى ينطبع فيها مجردا
المقارنة مع الغواشي يعقل بالامكان الخاص وفي سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشي يعقل بالوجوب فذكر الشيخ
الامكان العام لشموله المقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة المجردة
عن الغواشي فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة التعقل للمقارنة وفيه نظر

او من المعنى المعقول انه لم ينطبع في النفس لم تقارنه لان المقارنة هناك هي مقارنة الحال للمحل والصورة غير حالة في النفس وان
قارنته لم تكن مع العواشي الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس البديهي اذا ارتقى من الاحساس الى التخيل تكون مع العوارض
ومع ذلك تكون مقارنة لها اي النفس لحصولها في الشاء وكون النفس حينئذ مقارنا لها اذ لا انطباع في النفس بعد ثم اذا جردت
عن العواشي الغريبة انطبعت في النفس وصارت عقلا ولذلك قال المراد والمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول
التعلق والاتصال لا بطريق الحلول والمعنى المعقول المعنى الذي يعقل بالتجريد وعلى هذا تتم العناية والاوضح من
هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل يمكن له جعله متصورا اي كان
من شأنه اذا وجد في الخارج متصورا وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل قوله ولذلك نقول ان هذا الجوهر
لكن توجيه السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال يجب ان تقارنه المجرد المعقول في الخارج لكنه
في الخارج لكن لا نسلم تحققها في الخارج وانما تحقق لو كان شرط المقارنة موجودا والمانع عنها مفقودا وهو ممنوع وهذا
هو السؤال الآخر الذي اورده الامام واشار الشارح الى انه جواب حق ومن بعده وفي هذا التوجيه نظر اذ لا قائل
الذي امكان التعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل لا ينافي ذلك واما ثانيا فلان الجواب
حينئذ لا يتم لانا نختار ان استعداد المقارنة لازم لماهيته وقوله حينئذ يسقط اصل السؤال فنقول لا نسلم بل هو الحق لان
ويكون في تعقلها لا يجوز ان تتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة
في الخارج وقبل تقريره لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج والا لم يكن ما لا يعلم له وجود
كما حقق في اول فصول الادراكات وايضا الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان العالم
عين العالم بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الموجود في العقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر
الواحد بعينه موجودا في عدة محال وانه محال واذ قد ثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية
لها في الماهية والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الآخر فهما متحصلان من الماهية النوعية فان قلت الحقيقة الخارجية
الحقيقة اذا وجدت في العقل كان لها تشخص بل اذا وجدت في العقول كان لها اشخاص وما له اشخاص لا بد ان يكون كليا
فالجزئي الحقيقي كلي هذا خلف قلت معنى ذلك بحسب تعدد الوجود والكلية انما يجب تعدد وان قد تحقق هذا التصوير فنقول
ان المجرد يمكن مقارنته لمعقول وهو موجود في العقل لكن لا نسلم انه يمكن مقارنته لمعقول وهو موجود في الخارج فانه في الخارج
ان امكان مقارنته لمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية لكن الحكم على الشيء بالنظر الى ماهيته النوعية لا يجب ان يكون حكما بالنسبة
الى جميع الاشخاص فان وجود الحجة ممكن لماهيته الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة لماهية

امكان المقارنة لماهيته الموجودة في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة لصورة العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية
ولا يمكن لشخص الموجود في الخارج الا لعدم شرط او وجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهيته النوعية اشارة لطيفة الى ان
الصورة المعقولة والموجودة شخصان للماهية وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة في الخارج وتمام
الصورة العقلية كانت كالنوع الحاصل بالقياس اليهما منسوبة الى النوع لا نوع بالحقيقة ثم لما جاز ان يكون في سند هذا
المنع كل واحد من احتمالي عدم الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع تعرض الشارح لبيان الشرط
الا لمقارنة وذلك ان الماهية اذا كانت في الاشياء الخارجية تصير مخلوطة بلواحق غريبة مشخصة وغير مشخصة فيصل بها من الماهية
في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعا من المقارنة واما الماهية في العقل فهي مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد فيها شيء يكون
شرطا للمقارنة وكان سائلا يقول يجب ان الماهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مقارنة بالعواشي الذهنية فلم لا يجوز
ان يكون شيء منها شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية العقلية لها اعتباران احدهما من حيث انها تعقل الامور الخارجية فيكون
مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة والآخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون محفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية
وقد تبين ان كليتها باعتبارها الاول دون الثاني والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهية التي اذا وجدت في
الخارج كانت شيئا وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط فلا يكون امكان مقارنتها مشروطا بشرط هذا
وفيه نظر كلام الشيخ بالمانع فان قلت عدم الشروط شيء لا يستلزم عدمها العوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر
الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فنقول امكان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر
العوارض الذهنية فلا يكون شيء منها وهل في عروض الامكان ومحال المنع اي قوله تقرير الجواب ان استعداد المقارنة
اما لازم في الحالتين او لا حصول له الا عند الارتسام في العقل وعلى الثاني اما ان يكون مع المقارنة او بعدها او قبلها والاول
باطل فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد نفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة
مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد فسقط ذلك هذا توجيه الشارح وفيه نظر
من وجوه احدها ما مر من ان الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية
ولو تم لدل على ان الاستعداد لا يخلو استعداد والماهية لا لذات الماهية او لغيرها والثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد
وثانيها ان ذلك ساقط الثاني ان ما يوجد من كلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها مطلوب وليس كذلك
لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند الارتسام فحينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في
حال الارتسام وهو خلف لا مطلوب فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند الارتسام والثاني

ولعل ابقاءه بتعيين الاول الثالث اي التقسيم الاول يستدرك لانه يكفي ان حاصل استعداد المقارنة الا مع المقارنة
او بعدها او قبلها لا ودخل في بطلان والثالث هو المطلوب الرابع انه صحيح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا
البحث لانها مقارنة الماهية لمعقول وحينئذ يكون لتقسيم القسم الثاني وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا الا عند الارتسام
الى ثلاثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفي ان يقال
الاستعداد اما لازم في الوجود الخارجي او غير حاصل الا عند الارتسام وهذا الطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء
معه وانه محال ثم انه اراد تطبيق المتن على شرحه فقال وقوله وان كان انما يكتسب عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم
الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول
والفاء في قوله فيكون للعطف على قوله يكتسب وانما كان هذا اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد
مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد
واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام على ما هو المعروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو
المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما حصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به لانه اقامه
الملزوم مقام اللازم وانما قوله قبل هذا او الارتسام في العقل وان لم يكن لازما وهو اي قوله مقارنة الماهية المعقولة
الا حاجة اليه ثم لانه لا ادخل الا ان قول الشيخ لكن انما يكتسب عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني وانه منقسم الى الاقسام
الثلاثة بظاهره لانه وذلك المقدمة في تبيين انه هو من تم حاج اليها هنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول
الاكتساب اشارة الى القسم الثاني كما ذكرناه وكان الواجب ذكره الى هنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام
في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه الاظهر لكن في وصف الارتسام بالمقارنة فوقه في بيان المعنى ويمكن ان
يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب المقارنة كما فسره الامام فان اكتساب الاستعداد انما كان الا مع
اكتساب المقارنة غير به عنه لكنه لو وجهنا كذلك لضاع القران والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد والاستفادة مع حصول
الاكتساب بالعطف لا وجه في قول الشيخ والاوضح بتوجيه الواو والفاء ان المعنى ان الماهية لو لم تكتسب الاستعداد
الا عند الارتسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وهي في قوله ان قوله فيكون لم يكن استعداد الشيء
متى حصل فاستفاد اشارة الى بيان هذا القسم نظرا لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول
فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستفاد له يمكن ان يكون بصيغة المجهول اي حصل
الشيء ثم حصل استعداده ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم ويكون هناك ضمير ان في قوله حصل ظاهر راجع

الى الشيء او في فاستفاد وهو عائد الى الماهية بتاويل الشيء او المعنى حصل الشيء فاستفاد الماهية له ولا بد ان يقول ان قوله
او لم يكن استعداد الشيء وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما استفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى
القسم الاول على زعمه والظاهر الا ان يقال فيكون لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان
ان توقف على ارتسامها في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف فسواء حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد
للماهية وحينئذ سقط السؤال وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد
الامرين اما استعداد الشيء من وجوده او حدوث الشيء من غير استعداد له وهما محالان فقوله وان كان انما يكتسب عند
الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب اشارة الى توقف
على حصول المقارنة بتفسير المعنى بالبديهة وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه وكلمة او في قوله او لم
يكن بمعنى التنادي والاكان المناسب الواو والواو اصلا اذ الملازمة لا بد من احد محالات ثم قدر لبيان استلزام توقف
استعداد المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة على وجودها مقدمتين احداهما ان المراد من المقارنة مقارنة
المعقول للصورة اي كما قال في بعضها وان اخر انما مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة لانه
من توقف صحة كاتبين على حلولها في المحل توقف صحة مقارنتها على وجود المقارنة اذ لو وجدت احدى الصورتين بدون
الاخرى صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة
مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن بانه هذا
لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام ولا يلزم صحة ان تقارن غيره مقارنة الحلول
مع انه هو المطلوب وفي هذا التوجيه بعد ما بيناه عليه انظر انه لا يفهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام
توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام
لازما وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانيا ان المراد
من المقارنة المقارنة المطلقة وقد صرح ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال المراد
المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحال او مقارنة المحل للحال فغايته في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على
توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نسلم انه محال وانما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على
وثالثا انه قدر المقدمتين في قول الشيخ وزيفهما وترك المتن غير مفسر وهذا نظر الشارح وليس بشيء لانه فسر كلام الشيخ
بما هو حقيق ثم اعترض عليه ولا اعتراض الا وجب ترك التفسير وثانيها انه نفى قول الشيخ يجب ان يكون هذا الاستعداد

قبل المقارنة فهو محاجة لا دخل له في توجيه اصلا وعلى كلام الشيخ كيف ما وجه اسوله الاول انه لا ثبت لزوم امكان المقارنة في الخارج كان حاصل استدلاله ان مقارنة المعقول لماهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في
الخارج حتى يستقل يمكن ان يكون عاقلة وح لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء الثاني الثاني النقض بساير الماهيات
سوا الكانت قائمة بالذات او بغيرها فان الماهية المعقولة منها يمكن ان تقارنها معقول آخر فيمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام الامكان
في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان يكون عاقلة الثالث النقض بمقارنة الحالين ومقارنة الحال المحل فانها ممكنة في العقل
والامكان اما ان يكون لوازمه او مقارنة الارتسام في آخر الدليل يكون مستحيل حصولها في الخارج لقيام الماهية بالذات والخلط اما
في المقدمة القائلة بان كل ما يصح في العقل يمكن له في الخارج فقياس قوله وهو جواب يسلك آخر فالحكم باستلزام امتناع
الماهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل في نوع
مستعدة لفصل آخر والجواب ان الطبيعة الجنسية استعداد لمقارنة ساير الفصول ومنها الاستعداد وثابت لها ذات على حسبها
الجنسية مع كونها فرد محصلة فكيف في الماهية النوعية مع كونها محصلة اذ كان لها استعداد فبالاولى ان يبقى الاستعداد لها
وادامت على طبيعتها النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول والموجود في الخارج قوله
يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها وحركاتها اما
النفس السماوية او حركات النفس الارضية وهي تتقدر منها اما الشعور والارادة وهي الحركات الاختيارية او لا بالشعور فاما ان
يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية او هي وهاتي النباتات كما في الحيوانات ومبادي يجانسه
قوى طبيعية واما ان لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الارواح منه وغير من الكيفيات النفسانية وهذا التقسيم
الشيخ والقوى عند الاطباء وحيث يحتاج لها اما ان يكون مع الشعور وهي القوة النفسانية او لا مع الشعور والحكم
واما ان تختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية او لا وهي القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة
ومصورة لان فعلها اما لاجل الشخص او لاجل النوع وما لاجل الشخص اما لبقائه وهو الغاذية او لكماله وهو النامية
ولاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهي المولدة او لتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه
الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الغريزية هي الحرارة السارية في ساير البدن التي بها النضج والطبخ
وساير الافعال فيه المعدة تجزء منها العضم المعدي ونضج الفضول وفي الكبد جزء منها ينضج اللطائف والكثيف ويحصل
الاخلاط وكذا في العروق وفي القلب يفعل بها حتى انه تبخر الدم بخرا هو الروح وبعده مزاج مستعد لقبول القوى وكذا
في ساير الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها اسطقسية النارية التي في البدن وكانت اذا

ذالك ساير الاسطقسات انما وقعت طبعها وقواها واتباعه قال ارسطو وجمهور المتأخرين انها حرارة سماوية تفيض
على البدن مع فيضان النفس ولا بحانيتها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى تستتبع قوة الحيوة وتجعل الاجسام القابلة لها
شبيهة بالاجسام السماوية في قبول الحيوة وهذا هو الحق لانه لولا ذلك لما فارق الموت والاسطقسية باقية ولذلك يوجد في الحيوان
ويحقق ذلك بان الحرارة الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما في بعض الانسان وفي
بعض الاوقات وليس هذا شان الحرارة النارية فانها تفسد الافعال عند الاشتداد واما ثانيا فلان الاجزاء الحارة
والباردة اذا انكسرت وامتزجت تفاعلت وانفعلت حرارتها وبرودتها المرة حتى حدث كيفية متشابهة فكيف
تكون هذه الحرارة المحسوسة في ساير البدن واما ثالثا فلان هذه الحرارة تؤثر في الاغذية الغليظة حتى تميز منها
الكثيفة واللطيفة ولا شك ان الحرارة لا تكون كذلك الا اذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لوجب
تورم البدن بل احرقت الاعضاء واذابت الشحم والسمين ولا سيما اوفي الحرارة في اوايلها كافية في الضرورة
نوع آخر خالف الحقيقة الاسطقسية ومن ثمه عرفت بانها جوهر حار لطيف غير انه فاعلة لكمالات البدن ولاجل
انها آلة الطبيعة في افعالها نسب اليها كحرارة البدن ويقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وكذلك لا يقال
رطوبة وان الحيوة يقال رطوبة غريزية ولا يقال يبوسة غريزية اذا عرفت هذا عرفت ان الشارح اشار الى ان
الحرارة الغريزية هي الحرارة النارية بعطف ابقائها على حصول الاجزاء الحارة وشيتها في قوله فان لها حرارة ان تعلل
وهذه فائدة جليلة لكن في عبارته تسامح من وجوه احدها ان الظاهر قوله ويبعث ايضا من كل نفس كيفية فان الحرارة
الغريزية حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فايضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به والحق ان المراد ان فيضانها بواسطة
النفس فان تعلقها هو المعد بجميع كمالات البدن والثاني ان البحث ليس عن الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزية
بالمجاز والحقيقة انها كيفية فايضة من الحار الغريزي الفايض على البدن والثالث ان قوله فانه حرارة ان تعلل على تحليل الرطوبات
تقتضي ان الحار النارق ايضا تؤثر في الرطوبة لكن تاثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انفذت في
كيفية تؤثر وتحلل قوله وهذه هي الغاذية القوة الطبيعية الا ان يكون فعلها الا يفعل قوة اخرى وهي المهذبة او تعقل
اخرى فاما هي الغاذية والنامية محددة لان فعلها ايراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة اخرى كما هنا باعتبار ايراد الزيادة
بدل ما يتحلل فاده هنا الغاذية والجاذبة ودافعة ما هنا منصرفة وليس لها فعل الا الغاذية والنمو والسمن فانه في غاية الاستكمال
في الزيادة اي زيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص والى
الزيادة الى غاية مقصودة بطبيعة في وقت مخصوص وهو معين النمو فان النمو مختص بهذه الاشياء الثلثة ومن حالف

فبما يوافقه واما مخالفته فلان السن لا يزيد في الطول كما ليا انما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو واما موافقة
فيما ذكرناه من ان الشيء بساير الاعضاء حتى الراس والقدم في سن النمو قوله هذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة الى القوة
في الانثيين يحصل المني وبعد الدم لاكتساب الصورة المنوية لتستعد لفيضان قوة اخرى فاذا انفصل مع المني الى الرحم وتحيل
الغيرة الاولى فتصرف في المني وتفصل اجزاؤه الى جواهر الاعضاء حتى تنساق مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك
تفيض عليها القوة المصورة فتلبس كل عضو صورة اللائقة به فيكمل بذلك وجود الاعضاء من اللحم اذا اريد التغذية بين
تحصيل جوهر البدل او الادر وهو الدم ثم جعله بحيث تداخل جوهر العضو ويصير جزءا له وهو الالزاق ثم تشبيهه حتى يحوله
والقوة فهناك ثلث قوى المحصلة والملصقة والمشبهة والغاذية اسم لمجموع هذه القوى او قوة تخدمها هذه الثلث الاخير
الاول اولى فيشبه التغذية من جملة الافعال الثلثة لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء في جعل الشبيه مادة تغذية وبيانا
كان من شانها تغيير المادة الى جوهر العضوية فيه كان المولدة ثانية بحيث ايضا تغيير ولذلك كانها منزلة الاولى
تغيرها الحق العضو وحصر الشبيه الغذائية والاول مقدم وعلى عبارة الشرح سوال وجواب هذه القوة اشارة الى المولدة
الثقل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنى
وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فالمقسم العام والقسم الخاص لكن على الاصطلاح
غير متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه الى ان جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يذكرها مع اقسام القوى
الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها من تتمة المولدة حيث تتم فعلها الا انها قسم منها واما قوله والغاذية والمنمية فلان لو
ما مر فيه اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كان المادة المحتاجة للتوليد لا تحاله اقل من الواجب بحفظ كامل
النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا فتزيد مقدارها في الاقطار
فهذه القوة المضيفة الزايدة في الاقطار هي القوة النامية والنفس المدبرة لتلك المادة التي هي النطفة هي النفس
النباتية على ما ذكره في اول النمط من ان النطفة تكون لها في اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب الاستعداد
نفس نباتية تكون لها غاذية ونامية وقد اجل الغاذية والنامية الغاذيتين على غاذية المولود ونامية وقول
ان تفصيل المني الى جواهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم نقل به احد بعيد وايضا يقتضي
ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة تحصل حيث بعد القوتين المفصلة وهو ينافي تقسيمها الى المحصلة والمفصلة
وكلام الاطباء ان الغاذيتين غاذية الوالدين وانما تنسا الى غذية الغاذية فلان المني من فضلة غذاء الانثيين واما
غذية النامية فان تعظم الاعضاء ويتسع مجاريها حتى يصير الى البنية الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المني ولا

تحدث الشهوة الا بعد عظم الاعضاء قوله فتقف ايضا عند القرب من تمام النمو ليس بمستقيم لان سن النمو غاية الى الثلثين
والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضا والحق ان وقوفها حين لا يفضل من المادة التي تحصلها الغاذية شيء تصرف في المولدة
كما ذكره الشارح قوله ومنها ما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس ليس بسديد والصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان
يقال الافعال النباتية فاعل لتصدر المذكور اولا وفاعل لتصدر الثانية ضمير الافعال الاختيارية اي لان النفس او الافعال الاختيارية
تصدر الافعال النباتية لما يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف الظاهر قوله والاظهر ان لهذه الحركات مبادي
اربعة لان المبدا في الحركة الاختيارية ان تصور الشيء انه ملائم او منافر او نافع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيله
الشيء او دفعه وتحدث من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان مفهوما ليس
الادراك وربما يتحقق الادراك من الشوق كما هو مدرك ان له في طعام نفعا الا انه لا تشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم
انما يحصل بعد الشوق ويكون مغايرا له وايضا ربما يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا منعه حياء او امر آخر ولذلك
ما يتخلف العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة مع انه مشتاق وعازم على تحصيل مطلوبه لا كان كل فعل ارادي مسبوقا
بهذه الافعال الاربعة وتباين انها متغايرة لكن انفكاك بعضها عن البعض اجزم اثبت له قوى اربعة هي مبادئها فالتصور
للنفس بحسب العقل العملي والشوق ان كان الى جلب نفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فهو بحسب القوة
الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة والتحريك بقوة محركة مبثوثة في العضل فاذا توهم نفع شيء او ضرره انبعثت القوة الشوقية
فحدث الشوق اليه ثم اذا تم الشوق الذي تتبعها القوة العازمة فيتبعها القوى المحركة المنبثة في مبادي العضل المتصلة بالاعضاء
وهي الاعصاب وتحرك الاعضاء المخصوصة تلك الافعال قبضا وبسطا تشنجا وارخاء كما تحرك الاصابع عند العزم على الكتابة
وكما اذا ورد بيان مسئلة مطولة فتطيع القوة الشوقية ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل الانسان فتعبر عن معانيها
قوله اشارة الى الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ربما توجه هذا الدليل ان كل وضع او حد توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة
يكون تركه ذلك الوضع او الحد هو بعينه التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يميل الفلك بالطبع عن الملائم
بالطبع ويكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة وانه محال وفيه ان التوجه عن وجه لان تحرك
وضع او حد ليس توجها الى ذلك الوضع لانه انما يتركه الى غاية اي وضع مثله فالمتروك ليس هو المطلوب فالاولى
ان يقال في توجيه الفلك بالحركة المستديرة لطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضع وتركه لا يتصور من غير ارادة
فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة وتمييز
ان يكون شيء واحد مطلوبه ومتروكه وكان في وقتين لانه اولا المهروب منه بالطبع مقصود الطبع او

يترتب عليه هو الذي كان مقصودا بالطبع وانما ذكر هذا تنبيها على انه يمكن ان يعتبر هذه العبارة بين قوله وانما قيد بقوله
محصورين لان المعنى الذي اطلق على كثيرين محصورين ربما يكون جزئيا فانك اذا اخذت كل واحد من هولاء الناس وكثيرين
هولاء الناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هولاء الناس محمولا على كثيرين محصورين
مع انه جزئي وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل لجاز ان يكون الشيء المحمول على كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا اخذت
كل واحد من الناس مريدا بالناس افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي فالغلط
انما نشأ من لفظ الحمل فان مراد الشيخ حمل المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين على سبيل المواطاة بهو هو والحمل في المثال
المضروب ليس الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فان كل واحد من هولاء الناس لا يصدق على شيء اصلا بل انما يطلق
ويراد به كل واحد من هولاء المحصورين ففرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وقيل المثال مناقشة اذ الناس
جزئي مع انه محمول على كثيرين محصورين ونقول لا يخلو اما ان يكون قولك كل واحد مستدركا او داخلا في التمثيل فانها ان
اريد حمل هولاء الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق
لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان مثل جزئي يصدق على كثير محصور وايضا لا شك ان مراد
الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم وهولاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس محمولا
على واحد واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من محصور ولا يكون كليا لكن هذا
ممتنع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى الافراد الموجودة
في الخارج التي يجوز انحصارها في عدد بل الى الافراد المتوهمة التي لا حصر لها قوله فالمحرك القار انما اقتضاها لا لذاتها
بل لشيء آخر ما ذكر لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة
بحسب ذاتها والشبهة انما نشأت من ضميرها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو مستقيم لانه لا يقتضي لذاته
الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان المحرك لا تقتضي الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل
عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مقتضى الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر ويكون الحركة مطلوبة لذاتها
وبتوسط مطلوب آخر هو غاية اولية وهذا ادق على لا يغفل عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة
الى دليل فان الحركة ليست الا التأدي والتوجه الى الغير فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها قوله وتوهم
توقف الحركة كان سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان الحركة كمال ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات فكيف
لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات وتوقف الحركة اولا على حال اخرى انما

كمال ليس مطلوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين
احدهما ان سائر الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة
اذا صار اسود بالفعل لا يبقى من جهة السواد شيء بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت فصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه ما يتعلق
بتلك الحركة شيء بالقوة والثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون ذلك الكمال
متأديا اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فوجود الحركة يتعلق بوجود
قوة الباقي منها وقوة الامر المتأدي اليه فلما كان ما به الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن سائر الكمالات
كل واحد من الامرين امكن ان تعرف الحركة بكل واحد منهما فيقال انها حال القوة يقتصر فيها على القوة الاولى ويكون معناه ان الحركة
كمال يحصل لجسم هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن يستغنى عن
ذكر الاول حينئذ وان حمل على القوة الثانية يكون معناه انها كمال اول لجسم هو بالقوة في شيء آخر وحصوله للجسم من حيث انه
بالقوة في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز عن الصورة النوعية كالانسانية فانها كمال اول للجسم الذي بالقوة في الكمالات الثانية
كالضحك والتعجب والكتابة وغيرها لكن حصولها لا يتعلق بقوتها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة هي التأدي الى كمال ثان لا جرم
اعتبر القوة والقوة الثانية وقيد الكمال بالاولية وايضا القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعريف الحقيقة الخارجية
بالموهوم الخارجية اولى قوله والتعيين لا ينافي الكلية جواب سؤال وهو ان المطلوب لما كان معينا كيف ينقسم الى جزئي
وكلي والحق انه لا حاجة الى التعرض لعبارة التعيين ويكفي ان يقال ثبت ان حركة الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة
بل الوضع لا نسلم كونه شخصيا فذلك الوضع المقصود اما جزئي او كلي والاول باطل فتعين الثاني والقصد الى الوضع الكلي يستدعي تعقله
والقوة الجسمانية ليس من شأنها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب قوله الراي الكلي لا ينبعث منه شيء لما ثبت
ان للفلك ارادة عقلية وذلك ان المراد والكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يخصص منها جزئيا بالارادة الكلية
فلا بد من ارادة اخرى جزئية ولما كان الارادة العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئي
فكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي فقوله الراي الكلي لا ينبعث منه شيء
مخصوص الا وكلية والمراد بالراي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي وباقي كلامه اي قوله فلا يتخصص جزئي منه دون
جزئي آخر هو البرهان عليها وقوله الا بسبب مخصص اشارة الى كيفية انبعاث الجزئي من الكلي فان الكلي اذا انضم اليه مخصص
صار جزئيا فانه اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة بذله وفيه نظر لان المراد
الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو المشعور به شعورا كليا وبذل هذا الدرهم وان كان مشعورا به مرادا الا انه ليس بكلي

بانا في البعث نصير منفيا من اللذة والناس والنائم يفعلان انه لا تخيل لذة او ازالة حالة او وجب **قال** وحيث
النوم حال حفظ فهو ثاني التخيل **ليجاب** بان النائم يخيل لا سيما فيما بين النوم واليقظة وفي الشيء الضروري كالتنفس وما
يصير ضروريا كالدوران اني بمناسبة شيئا بعينه يسمع هذا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على افاداته **قوله النمط الرابع**
بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية هي العلم باحوال الموجود
المجرد من حيث الوجود والبحث هنا اما عن احوال الموجودات انفسها او عن احوال الموجودات بالقياس الى معلولاتها والاول النمط الرابع
والثاني لا يخلو اما ان يكون البحث منها من حيث انها مبادي للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس
فاما ذلك فهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات من المجردات واما الانماط الثلثة الباقية فكانها
ليست من المقاصد من الحكمة الالهية بل الانماط الاربعة **قال** الا انه لا يبحث عن احوال الموجودات فقط بل عن احوال
الموجودات من حيث الوجود وكيف تتصف باحوال المجردات **لانا نقول** هذا هو المقصد الاصلي من القسم الالهي واعظم
بابه واشرفها ولهذا سمي باسم الكل واما باب الامور العامة فكالمقدمة له والبحوث عنه بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم
يتعرض لتصورها على اشتهارها بين الاصحاب وان من تصدى لاقتناء كتابه فقد حصل على طرف منه **قوله** في الوجود وعلله
المراد من الوجود هنا الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات
والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لا يمتنع التفاوت في نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق
عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فهذا اشارة في الوجود وعلله وانما حمله على ذلك لانه لو اخذ على ظاهر
اللفظ وما في هذا النمط بحث اولا عن الوجود وعلى مساوق للاحساس اولا وانه منقسم الى الواجب والممكن ثم بحث
عن الوجود المطلق ثم بحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو البحث عن الوجودات الخاصة فيكون في النمط
في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله **وقال** لا نقول لا نسلم ان الماهية جزئيا لا تعاوت ولم لا يجوز
ان يكون حصول الماهية وجزئياتها في بعض الافراد اولى واقدم واكثر من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب
الى الاشد او الاضعف اختلاف في نفس الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا الجوهر فقال لكان من اللوازم البطلان
واستيناته ذهب اليه ذاهب وليس كذلك لكن لا نسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات
وانما يلزم لو كان عروض الوجود للموجودات عروضا خارجيا اي عروضا للعرض للجوهر وليس كذلك بل هو من العرض
العام للماهيات ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض العام متحد مع الماهية في الوجود وكيف يكون مفتقرا
اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع ونقول ايضا المطلق الوجود

لوكان

لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق
فيكون لكل شيء موجود وجودان وهو باطل واما ان يكون معلولا في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور
الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود المطلق الوجود واما علله فالمراد بها علل الوجود ولا يلزم
ان يكون علة لكل وجود حتى يكون علة للواجب فان لفظ الوجود وعلله لا يقتضي الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان هذا
النمط بحث عن مطلق الوجود ثم عن علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم اثبت العلة الموجدة وهي منتهى العلل فهذا النمط
بحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن ولا بعد في رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا
الفن وهذا اقرب الى الحق **قوله** رسم التنبيه انما رسم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله الحس قريب
الى الطبع سهل الادراك يجب ان لا يختلف فيه وايضا بني ذلك على ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك انها من
تلك البديهيات وانما قدم هذا البحث لما عرفت ان هذه الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن احوال المجردات عن المادة في
الذهن والخارج فلو لم يكن هناك موجودات مجردة لبطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال قول من زعم ان
كل موجود محسوس فلهذا قدمه وانما قال قد يغلب على اوهام الناس تنبيها على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهمية
التي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات واما قوله هو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم المحسوس المتخيلات والمتوهمات
فان القوم لا يسعهم ان ينكروا مطالبوا انما في حكم المحسوسات **قال** قوله النخل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن
فقول المراد بالمحسوس هنا الحس الظاهر ولهذا قال كل محسوس وكل متخيل فانه يخص الخيالة بشيء من هذه الاحوال
وسنذكر في التنبيه الآتي انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس آه يجعل الحس بازاء الوهم ودليل على ان المراد
بالحس الظاهر وقوله كعكس نقيض لما انا لم نقل عكس نقيض لما لان عكس نقيضها ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا
واما ان فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته وهو الجسم
او جسماني بوضع المحال يعني ذو جسم ان لا موجود الا الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم
او جسماني فما لا يكون جسما او جسمانيا لا يكون موجودا عندهم لكن في عبارته شيء وهو ان الجسماني لا وضع ولا موضع له
فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل لخصصه المكان والوضع بسبب ما هو فيه
لا بذاته وضمير هو راجع الى الشيء وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما وهو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتوهم
على خلافه وما في الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما ان يكون محسوسا او لا يكون والاول
باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين ومكان معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا

وقد نقضناه بشركائه حيث وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نسلم
الملازمة وان اريد به انه قارن ذلك الوضع المعين فمسلم لكن لا نسلم انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق الا من له
ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع واياه هو ممنوع وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا
انه لم يكن مشتركا في العقل فلا نسلم لزومه وانما يلزم لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا
وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عنى انه لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص
بالوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد وسلمنا لكن مغايرة وهو ان الطبيعة
الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس في الخارج او جزءه امتنع ان يكون خارجة عنه فان كانت نفس الشخص كان
ايضا محسوسا وان كانت جزءا يلزم ان لا يكون محمولا على الشخص للتغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزءا
وعلى تقدير ان لا يكون كذلك لم يكن بد من ان يكون محسوسة لان الاشعة الواردة الى المجموع المركب الخارجي يرد الى كل
واحد من اجزائه وصورة المجموع انطبعت في الحس منطبع صور اجزائه فيه بالضرورة قوله فانه من حيث هو كذا
في الخارج والا لما يكون هذه الاشخاص اذ ما فيه نوع اذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي
وقوله لا من حيث هو حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية لما دخلتا في ملاحظة الحقيقة الانسانية قوله الا
ان يراد به الا من حيث انه حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي الحيوانية والناطقية معا لا ان
التوجيه انما يتم بالقياس الى الفواتي وحاصله بيان ان الطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد
الحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة والانسان الواحد هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة فالاول
مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله من حيث هو حقيقة الانسانية
بل هذا ليس فيه الا التقدم في الاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي هي اوضح والدلالة على المقصود
وقوله واعترض بعض المعترضين ان ما كان الدليل الذي ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة
موجودة والطبيعة المشتركة ليست محسوسة ينتج ان بعض الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى و
معارضة في المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص فلا يكون مشتركا
والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك
وهي موجودة في الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون
انسانا اذا كانت له اعضاء من يد ورجل وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة ومقادير متناسبة

انه من حيث هو كلي محسوس وجوابه انا لا نسلم ان الانسان اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم
يكن له الاعضاء مأخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك لا بد ان يكون اعضاؤه مشتركة
الجواب وان كان هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهج منهجا آخر واوضح منه حيث الكلام
الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستانف الدليل عليها قوله تنبيه للشيخ في بيان هذا قولين قال لا نسلم وجود المحسوس
طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس وفيه وجوه احدها ما تقدم من ان المحسوسات يشترك
طبايعها الموجودة وهي غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف
بالحس والوهم وهما غير محسوسين وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم وبالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي
يميز بين الحس والمحسوس والوهم والمتوهم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال بعلائق المحسوسات
من العشق والخجل والغضب وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة
وطبايعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فهذا اميز بين الطريقين لقوله ومن جملة الاصول قوله
حال القول والعقد اعلم ان الحق والصدق مشتركان في المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع
انما القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر
الواقع اما اولا فلان مطابقة هذا لذاك غير مطابقة ذاك لهذا لان مطابقة هذا لذاك قائمة بهذا ومطابقة ذاك
لهذا قائمة بذاك والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا تحقق الا بين امرين نسبة
الى كل منهما صريحا وضمنا تتعلق بالآخر كذلك ويعرض لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال فحال القول
بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع
بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا اذ المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا
كان القول مطابقا له فهو الحال الذي عرض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار
حقا لان اول ما لاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع
الصدق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للواقع على ما مر من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل
الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا المذهب انه لما تبين ان كل موجود في الاعيان
فهو من حيث حقيقته الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الوجود الذي هو محقق ماهية الحقائق كذلك قال الامام
هذا الكلام مشكل واقناعي فانه لا يلزم من ان يكون الحقائق غير مشار اليها كون محقق الحقائق ايضا غير مشار اليه

وقال الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدأ
الموجودات موجود في الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول ينتج ان مبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير
مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان اثبات الدليل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته
الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لمبدأ الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع وما دل على امتناع
ان يكون له ماهية كلية انه لو كان لواجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان
الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزئيات
الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي ايضا
ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك الماهية تكون بالنظر الى
نفس تلك الماهية ممكنة فتكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر
الثاني قوله يريد ان يشير الى العلل لما كان هذا النمط في الوجود وعلله وبحث عن الوجود وانه هل يساوق الحسي
او لا اراد ان يبحث عن علل الوجود فلكل شيء ممكن ماهية ووجود وهما متغايران فهو من حيث الماهية معلل ومن حيث
الوجود معلل فالعلة اما علة الماهية او الوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية معها بالقوة وهي المادية او بالفعل
الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون علة منها الايجاد فهي
العلة الفاعلية او كونه علة للايجاد ان يكون الايجاد لاجله وهي العلة الغائية وفي الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم
الموانع علل خارجة عن الخمسة واجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة
المادية كعدم الموانع اندرجت فيها ولم يجعل قسما براسه والذي تبين الحصر ان يقال العلة وهي ما يتوقف عليه وجود
الشيء اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج
والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه
وجود الشيء وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو الغاية او لا يكون كذلك وهو
الشروط والآلات وعدم الموانع ثم ان جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لاشتراكهما في معنى القوة
والاستعداد وحتى يكون العلة المادية هي القابل للشيء جزءا كانت الاقسام ستة والا فسبعة قوله والموضوع والمادة
ليسا من علل الوجود المشهور هي ما يجب عنه وجود المعلول الخ لا تكلف عنه والمراد بما منها يكون مؤثرا في الوجود
سواء كان بواسطة او بغير واسطة والصورة مؤثرة في الوجود لانها شريكة للعلة الفاعلية وكونها من علل الماهية

ثانيا في ذلك وكذلك الغاية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون
مؤثرا بل متاثرا قوله والجنس والفصل وان كانا تبيين جواب لسؤال مقدر وهو انه حصر تم العلل في الخمسة والجنس
والفصل من العلل مع انه لم يذكرهما اجاب بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان على النوع ولا شيء من العلل كذلك ولانهما لو كانا
من العلل لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحد معه بالوجود قوله الا انا نقول حدا انا نقض ما ذكر في المنطق من ان الجنس والفصل علل
الماهية قوله فانما نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل المذكورة في
المنطق واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل
والموضوع والغاية واما علل الماهية وهي المادة والصورة وما شبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك
اما علل الماهية وهي الجنس والفصل واما علل الوجود وهي الموضوع اعني النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية لو كانت
فلو كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لا جرم انحصر العلل في ثمانية اصناف علل الوجود وعلل الماهية في العقل وفي
في الخارج على ما ذكر في المنطق قوله كانها علة ولم يقل انها علة لان المثلث لا مادة له قوله ان يقول اوجب ان المثلث
مادة له وما صورة الا انه لا نسلم انه ليس له علة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون الشيء معه بالقوة والسطح
كذلك والصورية ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع الثلث للمثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في
علل الجواهر فان علة المادة والصورية لا يكونان الا من الجواهر ولهذا ربع القسمة ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح
فلما زاد الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العلل مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر وعلل الاعراض ووقع الاشكال
منه وانما شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا شبيهين بالمادة والصورة
لانهما جزءا الجسم في الوجود وليسا شبيهين بالجنس والفصل لانهما جزءان عقليان قوله ولما اقتصر على الفاعل والغاية كان
سائلا يقول لما كان علل الوجود ثلثة فلم لم يتعرض الشيخ الا لشيئين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه
في الجواهر ولهذا اورد لفظة المفيد لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل
لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو اراد من العلل علل الجواهر فهي منحصرة في الاربع لا مزيد عليها على انه
لو كان حقيقية لم يفد الا اسناد المعلول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك
تدهشنا التعمق وهو كثير في كلام الشيخ قوله يريد الفرق بين ذات الشيء موجودة في الاعيان لما اورد هذا
البحث بعينه في المنطق فاعادته ههنا كانما تكرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا الفرق
بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج فكان المراد ثمة التفرقة بين علل الماهية من حيث العقل ومن حيث العلل

ان علل الوجود وعلل الماهية في الخارج فان قلت قوله وبين علل تفتقر اليها في تحقق ذاتها في الخارج والعقل
والصورة يكاد ينافي قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب
الماهية من حيث العقل قلت الجواب ان الغرض ثمه ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج
واما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج
فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل
فلان الماهية اذا فرضناها ماهية من اجزاء عشرة وتحققت في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فقد
تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة
واما الثاني فلانه لو لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل لانا لا نعقل الماهية التفصيلية
هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك بين لا سترة به فحضور الاجزاء الخارجية سابق
الى صورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون التحديد بالجنس والفصل الا بالاجزاء المحمولة كما [illegible]
في المنطق قوله العلة الموجدة للشيء الذي له مقوم لماهيته علة لما هو جزء في تحصيل الفاعل والغاية اراد ان يبحث عن [illegible]
ان العلة الموجدة للمركب الخارجي علة لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه عن تلك العلة لم يجتمع
جميع اجزائه التي ذلك المركب اليها وقد فرضنا كذلك هذا خلف ثم لا بد ان يكون علة لصورته لانها اخير جزء المركب
واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم توجد الصورة كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى
الصورة [illegible] ان لا توجد المادة ايضا [illegible] ما كان لا بالجمع بين المادة والصورة فتلك العلة ولذلك كانت علة
المركب [illegible] الجمع [illegible] الى العلة [illegible]
كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء العلة الغائية
لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبحسب وجودها معلولة للفاعل ان كانت من
الافعال [illegible] اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة
فاعلا بالفعل او معللا بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لحصول ذلك الغرض والغاية
[illegible] ذلك الغرض معلول لذلك الفعل ولما كان ذلك الفعل لاجل [illegible] الفاعل وان كان علة لوجود الغاية
[illegible] ليس علة لعلية الغاية ولا لماهيتها اما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما تكون علة لانها الشيء [illegible]
وهو ضعيف جدا واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معلقة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معلقة بالفاعل لزم

وينقلب لان فاعلية الفاعل ليست معلقة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كان
علية الغاية معلقة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اقول الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس
علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع به واما ان الفاعل ليس علة لماهيتها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل
فلو كان علة لزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية شيء
من الاشياء وهو موجود ولا شك ان اعتبار شيئيتها غير اعتبار وجودها وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء
حيث قال الغاية تفرض شيئا وتفرض موجودا او فرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا
بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان
مسبوقا بالعدم فهو المحدث وغاية المبدع تكون مقارنة لوجوده فلان غاية المبدع هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع
الوجود فكان من يفهم ان الواجب فاعل العقل وغايته وانما ابهم الشارح ذلك ولم يقل ان غاية المبدع هو الفاعل
بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا الابهام [illegible] من ان يكون فاعلا او غيره ولانه لم يثبت بعد ان الغايات في
هو الفاعل متى ثبت ذلك [illegible] واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل ربما يوجد متاخرة عنه فلا يكون وجودها
في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها
علة الغاية انما هي ماهيتها لفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فتكون ماهية الغاية علة لعلة وجودها [illegible]
بعض الوجوه فان ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل لا لنفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل
يلزم الدور ضرورة تقدم نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور
علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولا دور هناك واعترض الامام بان [illegible]
[illegible] بان لافعال الطبائع غايات قالوا الارض تتحرك لغاية هي كونها في الحيز الطبيعي
ان الغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور
لها ولا في الخارج لتوقف وجودها في الخارج على وجود المعلول فتعين ان يكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم
والجواب انا نلتزم ان لها شعورا بمقتضاها غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعورها
ومنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخل [illegible]
الذكور [illegible] الى خلاف [illegible] وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار [illegible]
عن الجدار [illegible] ان للنبات شعورا [illegible] وان كانت علة [illegible]

الاولى لابد ان تكون علة فاعلية لان العلل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهي الفاعلية اما انها ليست
صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلة يجب ان تكون علة للصورة
واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا تكون علة اولى لان العلة الاولى لا تكون علة ولا تكون معلولا واما انها ليست مادة
فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق
والا لكانت علة للمادة في سرير وهنا مادة بالفعل فان المادة لا تكون بالفعل الا مع الصورة لا يقال ذكر في شفائه ان السرير
ولا شك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تقترن بصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتساع والا
السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا ابطل
ان يكون العلة الاولى احدى الثلث تعين ان تكون علة فاعلية لكل وجود وتنبيها على الوحدة واذا كان يكون فاعلا حقيقيا
المادة والصورة اللتين هما علتا ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة في قوله وللعلة حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلة ماهية
المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة العلة كل ماهية مركبة في الوجود قوله تنبيه كل موجود اذا التفت الى
اسناد الى علة الوجود اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمة مبنية على تحقيق ماهية الممكن وهي هذا الفصل
والثانية في بيان احتياج الممكن الى المرجح وهي الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الاخر فاما بيان ترتب
ماهيته في نفسه الامكان فحاصل هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر الى
ذاته لا يصح ان يكون موجودا او ان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام
مشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره
والاول مستدرك لان الممكن لا يعنى به الا ما لا يقتضي لذاته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثاني
لابد له من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات
احتياج الممكن في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية فلو لم يحتج في وجوده
الى غيره لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح وانه محال في بداهة العقول فلا استدراك في الاول لان الاشارة
الى امتناع استغنائه في وجوده عن الغير وبينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة
الترجيح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني الى البرهان لانه مبني على الاستحالة وفي هذا التوجيه تعسف ظاهر فانه ان عنى
ان مفهوم قوله ليس يصير موجودا من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهي من المكابرة ضرورة
باستناد الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عني به ان الاول مستلزم للثاني

علية لانه في ايراد اللزوم استدراكا كما كان ذكر الكلام في قوله اشارة بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى
اولى من عدمه الى استحالة الترجيح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا تقتضي وجوده ولا عدمه
هي استحالة الترجيح بلا مرجح وهو بين لا شبهة به والاولى ان يقال التقسيم لما كانت بديهية وكان فيها خفاء اراد ازالة
تصوير الممكن فلهذا اورد مفهومه وحمله عليه ايضاحا قوله وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان
ان كل ممكن يحتاج الى الغير في وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو يحتاج الى شيء آخر فاما ان ينتهي الى الواجب او
الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت
غير متناهية يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لابد ان تكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل
غير النهاية وحذف الجزئين الآخرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثاني فلانه بين البطلان وليس آخره كره فهذا
هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه اجمالي وفي الفصل الذي
يليه بوجه تفصيلي ولهذا سماه شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن يحتاج الى موجود آخر فلا
من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا للجملة والاحاد
وكل موجود مغاير لها والاحاد وهو خارج عنها فلا يكون ممكنا والا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو
واجب الوجود وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اريد انه لابد من شيء واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا نسلم
ذلك ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لابد من شيء يحتاج اليه الجملة وشيء
يحتاج اليه كل واحد فلا نسلم ان ذلك الشيء الذي يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الاحاد حتى يلزم ان يكون خارجا
عن الجملة وهذا لانه يمتنع الا بان يقال الشيء الذي يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها
ولا بعضها بل خارج عنها فلابد من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثاني تفصيليا وتقرير سؤال الامام
ان السلسلة الغير المتناهية هي الموجودات الغير المتناهية التي يكون بينها ترتب فان لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة اما ان
يكون احادها موجودة معا او غير موجودة معا فان كان احادها غير موجودة معا لا تتحقق عندهم عدم تناهيها وانما يكون
احادها موجودة معا فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان احادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل
الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن احاد السلسلة موجودة معا ولم يجز استناد كل ممكن الى امر زائل
قال الشارح على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل
ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدام

جاز ان لا يكون لكل واحد من السلسلة ابتداء الا في زمان بين كون في احدهما موجودا وفي الآخر موجودا مع جواز استناد كل
ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المواخذة تندفع بتغيير العبارة سماها لفظية وجعل **فنقول** لا نسلم ان استناد الشيء الى
الزمان استناد الى معدوم ولنا نكون كذلك لو لم يعتبر المتقدم بالزمان على الشيء مقارنا له وهو ممنوع فان الاب متقدم
على الابن ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب لكل ان يوجد ويكون في
زمان ثم يوجد المسبب ثم ينعدم وهكذا السبب يكون موجودا زمانا ثم يوجد سببا آخر ثم ينعدم وهكذا لكل سبب يكون
فوق سبب كان متقدما عليه بالزمان ويكون لكل سبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم منه محال في هذه الصورة وان كان
مبنيه على امكان انفكاك المعلول بعد انعدام العلة مبني ايضا على التقدم السبب على المسبب بالزمان فلا غبار على كلام الامام
قوله شرع تحرير الدليل ان الممكن لا بد ان يكون له علة فعلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان يتهي
الواجب او يدور او يتسلسل واياما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظاهر واما على تقدير الدور
التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل
لم يجب بذاتها بل باجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل
فان كانت العلة جميع آحادها لزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل
واحد واحد مستقل بايجاد الجملة وان كان العلة بعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض فعلته اولى بالعلية
منه فتعين ان يكون العلة امرا خارجا عنها وهو المطلوب **لا يقال** لا نسلم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون
كذلك لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل ان تقوم وجود جميع الممكنات
تعديد امكاناتها لا يلزم ان يكون موجودة حتى يحتاج الى علة موجدة **لانا نقول** متى كان كل واحد من الموجودات
كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بموجود ومتى كان كل ممكن بالنظر الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر
الى ذاتها يكون معدوما فلا يكون وجودها الا من الغير والا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات
بالنظر الى ذواتها بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهذا بديهي لا شك فيه **فان قلت**
لا نسلم ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج عنها فانها محتاجة الى الانفصال والى الاجزاء الثلثة فايكفي ان
يوال في الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجودات ممكنات ويحتاج الى الواجب **فنقول** هذا
جميع الموجودات الى وجود الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بسلك المتقدم
ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء بان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لو كان

كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلول
وعلة اولا واحد من احادها الا وهو معلول وعلة واما ايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها
معلولة فلانها متعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة
وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا طرف وانه محال
ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرنا **قوله** واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء وحصول الكل من
الاجزاء بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء فيحصل الجملة بمجرد اجتماعها وربما ينضم جزء مع جزء ويحصل هيئة اجتماعية
ويحصل بحسب ذلك جملة **قال قلت** لا يحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون ثمة هيئة اجتماعية فهو المجموع الثاني منضما
فان المجموع الثاني انما يحقق بعروض الهيئة الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما ليس فيه هيئة اجتماعية اخرى
وربما ينضم جزء مع جزء ويفيض على المجموع صورة او مزاج ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل في الاول مجرد الاجتماع
وهو شيء مع شيء وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه انه شيء لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية
حاصل المجموع وهو شيء مع شيء وفي الثالث صورة نوعية او مزاج فيها وقد عبر عنه انه شيء من شيء مع شيء **لا يقال**
ان مقول اللفظ من تارة يستعمل في العلة الفاعلية فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى يستعمل في العلة المادية
السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شيء من شيء مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء
فهو باطل ضرورة ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له فلا فرق بين الحاصل في الثالث
والحاصل في الثاني **والجواب** ان المراد القابل ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون لو لم يختلفا بجهة اخرى
فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الصفات فالحاصلان وان اشتركا في ان المجموع الا ان
الحاصل في الثاني بجزء هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة او مزاج نعم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم
فان مفهوم الثاني ان الحاصل شيء في مجموع قابل له ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شيء في مجموع قابل له فعبارة
لا يفيد الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة
الآحاد او لا فان لم يكن فهو القسم الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة منوعة حتى صار نوعا في الخارج بعيدة
آثار مختلفة فهو الثالث والا فهو الثاني واما العبارة وان كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة
الممكنات الموجودة من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شيء واحد وفيه اشارة الى ما فصلناه
قوله اشارة كل علة جملة هي غير شيء من احادها قد ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة فتلك العلة الخارجة

لابد ان يكون علة لكل واحد من احاده ثم ان تلك العلة الخارجة لابد ان يكون علة لبعض احاده وذلك خاصة
الذي يوجد في الاحاد الباقية شيء الا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المطلوب وان وجد فاما ان يكون
ذلك الواحد علة لذلك البعض او لا فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه محال وان لم يكن علة يلزم ان
يوجد في الجملة امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك في السلسلة المفروضة محال **الايقال** لا نسلم استحالة
اجتماع علتين وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين **لانا نقول** العلة الخارجة لابد ان يكون علة مستقلة بالجملة وبعض
منها فانه ان لم يصدر منها شيء من آحادها لم يصدر منها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم
العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك هف نقول فهي علة اولا للاحاد او اي علة لكل واحد واحد والا فلكل
كل واحد فيحتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان يكون علة لجميعها دون بعض فان جاز ان يوجد
ككالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض احادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الاحاد فان كانت علة
لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فتلك هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكره
قال الشارح في شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد
من الاحاد وثانيا اما ان لا يكون علة لشيء من الاحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون بعض فيلزم
ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي تستند اليها كل واحد من احاد الجملة
فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية تتحد فيها المقدم والتالي وهو بين لا حاجة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة
العلة الفاعلية للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المراد من العلة وان لم يقيد بالاطلاق والذي خطر للشارح من لزوم
كون علة الجملة على الاطلاق يظن ان الاطلاق يتعلق بالعلة اي لا يكون الا مطلقة وليس كذلك بل يتعلق بلم يكن فكأنه
قال لم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرنا **قوله** كل سلسلة المراد ان كل سلسلة من علل ومعلولات فتنتهي الى الواجب
اما ان يكون فيها ايس المعلول او لا يكون وايا ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظاهر
واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة الخارجة لابد ان يكون علة لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان يكون له علة
في السلسلة او لا يكون لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال وبعبارة اخرى
العلة الخارجة لابد ان يكون شيء من احاد السلسلة صادرا عنها فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم ان يصدر عن واحد
علتين وهو محال فتعين ان يكون العلة الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية والمعلولية
منتهية الى العلة الخارجة في طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان ان اليف المقدمات لا طلاع المطلوب

وهو وجود الواجب وبه يتم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة
كل علة جملة هي شيء غير احادها آه على ما فسره به كلاما اجنبيا فاصلا بين المطلوب ومقدماته والحق ان الشيخ لما ثبت
في اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة من سلسلة الممكنات وكرر من تلك الحيثية احكاما في فصول
اخر منها انه علة لكل واحد من احاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة تبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية
تنتهي الى واجب الوجود وقال الامام بقي هنا مقام آخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور انه ظهر
فساده **قوله** وقد تقدم نهج البيان بيان توحيد واجب الوجود الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود ولكن قدم عليه
مقدمتين اوليهما ان الاشياء تختلف اما بالذات او بالاعيان والتي تختلف بالاعيان تختلف اما بالاعتبار او بغيره
اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسها فالعاقل والمعقول شيء واحد بالذات مختلف بحسب
الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف المفهوم كالناطق والانسان يختلفان في المفهوم ويتحدان في الوجود
والمختلفة بالاعيان اما ان يتفق في امر مقوم او في عارض فاذا كان الاشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها
فهي تشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق والنسبة بينهما اما باللزوم او بالعروض وعلى التقديرين من الجانبين من جانب
الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما باللزوم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو
غير منكر بل لاشتراك الامور المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا كان الذي هو
الواحد مختلفا متقابلا وانما ارداف الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان تتوارد على شيء واحد
كالسواد والشكل والسطح على الجسم اما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد
واما العروض فاذا كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر واما ثانيا فلا نقول ما به الاختلاف هنا في الاشياء وهو يعاني
الاشياء ويستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما
والمثال الذي ذكره الشارح فساقط لان هذا الجوهر وذاك العرض ان لم يعتبر مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق
الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود كان ما به الاتفاق لازما بالضرورة فنقول في جوابه تقرير المثال ان هذا
الموجود وذاك الموجود اذا كانا مشتركين الى هذا الجوهر وذاك العرض فهما من حيث هما موجود وان يكون الوجود
مقوما لهما وما به الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض والوجود عارض له لا لازم اذا تقرر هذا انجب عن الاشكال
بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف في الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذاك العرض ليس يستلزم هذا الجوهر الموجود
وذاك العرض الموجود اي المجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود دفع الاشكال

في المثال ان يقال ان هذا الجوهر وذاك العرض يشتركان مع قيد الوجود فقولكم ما به الاتفاق لازم حينئذ ان اردتم
انه لازم لما به الاختلاف فهو ممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فمسلم لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف وانما يكون
كذلك لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا انتفاع لها في توحيد واجب الوجود فانا
لو فرضنا واجبي الوجود ولم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين في امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا
لزم تركبه وهو محال نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك وهو الوجوب وبين ما به الامتياز الذي هو التعين باللزوم
والعروض على ما ذكره الامام واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذه القسمة ايضا بل الى مجرد قسمة الشيئين المتلاقيين
باللزوم والعروض لانه لم يعرض الكلام الاتي الواجب الواحد على سبيل التحقيق بانه قوله اشارة قد يجوز ان يكون ماهية
الشيء سببا اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود فان الشيء اما ماهية او وجود فما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا
لصفة ويمكن ان يكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا للوجود فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء متقدم
بالوجود على الوجود وهذا تنبيه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده
فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته
فان قلت ما ذكر في غير الوجود آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما
بالوجود على وجوده وانه محال فنقول لا نسلم انه محال فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود
يتقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالته ونقول لمزيد الايضاح كل ما هو غير الوجود فهو معلول فان
الانسان مثلا اما ان يكون موجودا لانسانيته ولانه انسان واما ان يكون موجودا لسبب شيء اخر لا سبيل الى الاول
لان الانسانية لا تكون انسانا اذ لو كان موجودا لكونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون
الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو ممتنع فتعين ان لا يكون الانسان موجودا الا من علة ونعكسه بعكس النقيض الى
ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا
لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال فالجواب ان الوجود انما
يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى [illegible] الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم
ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود يتقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد
ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني يتقدم ويتأخر بحسب الزمان
والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه

لا بوجود آخر فلما كان هذه المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين ماهيته شرع الامام في البحث عن هذه المسألة ولكن
ههنا شيء وهو ان هذه المسألة تتوقف على مقدمتين احديهما هذه المقدمة والاخرى ان الواجب غير مركب والشيخ
سيصرح بهذه المسألة بعد اثبات المقدمتين فالموضع اللائق بالبحث فيها هناك لا ههنا قوله والفاضل الشارح لما بين
ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد علم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان
وجود الواجب عارض لماهيته كما ان وجودات الممكنات كذلك وظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لماهيته بل كان
نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على الوجود الواجب
والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة الوجود الممكن او غيرها فان كان عين حقيقته
عين حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساويا للوجود المعلول في الحقيقة وان كانت غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة
وللوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقريرا آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما
ان يكون بمعنى واحد اولا يكون والثاني يستلزم الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لان احد
الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب لماهيته لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا لماهيته
فان اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحدا يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى
واحد اولا والامام لما اثبت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود
الممكنات من حيث انه وجود ومع ذلك فاما ان يكون وجود الله تعالى مع ماهيته اولا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين
والثاني مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على
تقدير كل من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك لازما على كل تقدير لان كل عارضه مستلزم
منع الخلو بين اللازم ونقيض الملزوم فنقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق لا يقال
احد الامرين هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود وفي قوله لزم كون
ذلك الوجود اشارة الى هذا لان المراد بذلك الوجود الذي هو نفس الواجب وبيان لزوم احد الامرين ان الوجودين
اما ان اتحدا في المعنى والحقيقة اولا فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لسائر
وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين
متحدين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات
مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا ثم تقرير الامام

بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا قال الشارح الوجودان مختلفان في الحقيقة ولا يلزم الاشتراك
او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط
انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطي وليس كذلك وسند المنع هنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه
يجوز ان يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطؤ كما اذا كان وضعا عاما او جنسا لكن لما كان
الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبني على كلية الوجود وتعدده والحق ان الشيء
هو الموجود لا الوجود قوله وذلك لان من طرفي التضاد الواقع في الالوان هذا ليس تعليلا لخروج البياض عن
حقيقتي بياض الثلج وبياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكرنا من ان الماهية وجزئها لا يختلف بل
بيان للتمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع لمعنى واحد على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان
الغير المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ويقع على الجملة منها اسم واحد بمعنى واحد
على التشكيك او جواب لسؤال فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية بقي ان
البياضين ليسا مشتركين في ذاتي فيكونان نوعين مفردين وكان سائلا يقول كل نوع مر ذكره وضع اسم بازائه كالانسان
والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلابد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون
له اسم فان بين طرفي التضاد انواعا لا اسماء لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم قوله والجواب ما عرفته مرارا وهو انا
لا نسلم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض واللاعروض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب
منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز
ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور والحرارة سلمنا ذلك
لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف
لان احتياج الواجب الى العدم شنيع اشار الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن ان يقال يجب ان اللاعروض يحتاج الى
سبب لكن لا نسلم انه يخرج من الكلية ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والمحال ان يحتاج في
ذاته او صفاته الحقيقية قوله والجواب ان الحقيقة توجيهه ان يقال ان اراد بقوله وجود ما هو معقول الوجود الخاص
الذي هو نفس حقيقته فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فنسلم لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق
لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص الذي هو حقيقته المعقول من الوجود هو الكون ويختص بالاضافة الى المحل فالوجود
الواجب انما يختص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود والكون عين

حقيقة

حقيقته ليست هي الكون الخاص بل يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي فنقول لا نسلم ان
تخصيص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب
وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلا نسلم ان نفس حقيقة الواجب ليست الكون الخاص فان الشيخ مصرح في كتابه ان
الوجود مقوم للواجب عارض للممكن قوله ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب تقريره ان حقيقة الواجب لو كانت
نفس الوجود وهي علة الممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني
باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزءا من العلة فيلزم ان يكون مبدأ الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات
مبادي الممكنات وهو محال قوله ومنها انهم اتفقوا تقريره ان الوجود عارض للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك
لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة كان في الواجب
كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله قوله ثم انه اعترض على قول الشيخ قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجودها لكانت متقدمة بالوجود
على وجودها لان العلة متقدمة على وجود المعلول قال الشارح فاعترض الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها مع كونه معنى
انها مؤثرة في الوجود وهذا اعادة المقدم بعبارة اخرى واجاب بانا لا نسلم ان معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير
له فان التقدم شرط التأثير والشرط مغاير للمشروط ولئن سلمنا ان التقدم هو التأثير لكن الدليل تام لان الماهية
مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان شرط تأثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون
في الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام استفسر في قول
الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اريد به تقدم العلة كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة
لا تكون مؤثرة الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة التالي لان معناه حينئذ ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود
الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اريد به معنى آخر فنصوره
فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال انا نعلم
بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم فلابد من بيان ذلك الامر المغاير ولو بين كان هذا القول
حشوا لا فائدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير بل معنى مجرد والتقدم الذاتي وحينئذ يكون
بين المقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والتقدم الذاتي
مؤثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة [illegible]
لي قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فان هذا من ذاك والحق في الجواب ان المراد

بالتقدم الذاتي هو الترتب العقلي فان العقل يجزم بان العلة لابد ان توجد اولا وبالذات ثم يعقبه وجود شيء وحاصل
سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لا نسلم ان الماهية لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما
كذلك لو كان تاثيرها في وجوده مشروطا بالوجود وهو ممنوع بل تاثيرها بنفسها وجوابه انها علة من قبل ان المراد
بالماهية غير الوجود وغير الوجود انما يكون موثرا في الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروري فلا ترد وقد كانت الماهية
قابلة للوجود واورد الامام على ما ذكره نقضين تفصيلي وهو منع الملازمة واجمالي وذلك بوجهين احدهما صحيح
ما ذكره لزم ان لا يكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم باطل والجواب
ان اريد بقوله الماهية الممكنة قابلة للوجود وانها كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود
العقلي ضرورة ان الماهية يحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج
فلا نسلم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض
وهو ممنوع ضرورة توجيه الكلام في هذا المقام الثاني النقض بما ذكره الشيخ ان ماهية الشيء يجوز ان يكون علة
لصفة فان تلك الماهية لا يجوز ان يكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط
الماهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس الماهية فان قلت اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود
كان معدوما فيلزم ان يكون الماهية مؤثرة في حال عدمها قلت لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلة اعتبار
العدم في العلة الماهية من حيث هي هي وقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا السؤال والجواب
واجاب بان المراد من علية الماهية من حيث هي ليس ان الوجود لا دخل له في عليتها بل المراد ان الماهية علة في الوجود
العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليتها احد الوجودين بل التعين كالانقسام بمتساويين للزوجية فان الزوجية تقتضيه
سواء كانت في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم يتحقق في العقل او
الخارج يستحيل اقتضاؤها وحاصله ان الماهية تقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود العقلي
واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء الماهية قوله اشارة واجب الوجود المتعين واجب الوجود
متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله ما لم يتعين لم يكن علة لغيره الى آخر
المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاول يستلزم المطلوب
لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فانما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار
واجب الوجود فيه والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود

اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل محال فهذا توجيه الشارح وفيه نظر
لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا
لغيره فلا حاجة له الى دليل ولو استدل بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة
ويكفي ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعينه او
عارضا او معروضا او ملزوما والكل محال ثم لو جرينا على هذا الاستدلال فقول الشارح والكل محال بعيد عن
التقريب اذ التقريب ان يقال واياما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وكذلك قول
الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال لا يناسب التقريب
وايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلثة مواضع اخرى اما اولا وثانيا فحيث بين ان القسم
يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لا جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك
التعين لزم ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا ففي القسم الرابع حيث قال
انه يقتضي كون الواجب معلولا لغيره فلو احتاج تلك المقدمة ثمة الى الدليل فكيف صارت في هذه المواضع بينة
بنفسها والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما
انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهو محال والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود
لكان معنى واجب الوجود لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل محال وح يتوجه الكلام لكن
لابد من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ولعل انها سقطت من
قلم الناسخ او الشيخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في موضع من كتاب الشفاء على الدليل الاول
من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منها ما قال في ثامنة الالهيات الواجب ما هو واجب الوجود ويكون
ما هو به هو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء الواجب
الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان لانسانيته ولانه انسان او لا يكون فان كان
انسان هو هذا فالانسانية تقتضي ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره فلا اقتضت الانسانية ان يكون
هذا بل انما صار هذا لامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها
هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق
لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره

فلا يكون واجب الوجود وحده فان حقيقة واجب الوجود لو اجب الوجود الواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارة

من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرناه ونقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على ما اوله الكاتب

اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما ماهية الواجب

او صفة فيكون الوجود معلولا للماهية او صفة وانه محال واما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق محتاج الى سبب

علة غير المعروض واليه ايضا فهو اولى ان يكون لعلة واما ان كان التعين عارضا للوجود والواجب فلان العارض

التعين لعلة بالضرورة ولا بد ان يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا بخصوصية ان كان تعين ذلك التعين

لكون علة ذلك التعين علة خصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما في

ذلك التعين انما يكون متخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باقي الاقسام فهو كالاول

التعين حينئذ يكون معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه والشرح بعد هذا كلام الشارح يشتغل بما بقي فيه من الخلل

بقوله واعلم ثانيا ان اللزوم لا يتحقق الى بيان الشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود

لازما للماهية غيره او صفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معلولين لعلة

واحدة وههنا لا يجاب ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود

الواجب علة للتعين لانه القسم الاول فتعين ان يكون الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب

او صفة من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا للماهية او لصفة من صفاته وقد تقرر في المقدمة الثانية

السابقة انه محال لكنه قرر ذلك بان بنا ان اللزوم يستدعي ان يكون الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم

او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى ذلك التقدير لا يمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول

له او هما معلولان وايا ما كان يكون الوجود الواجب معلولا اما على تقدير ان يكون معلولين لعلة فظاهر واما على

ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول التعين والتقدير ان التعين معلول الغير فيكون

الوجود الواجب معلولا للغير والترجيح وههنا نظر من وجوه احدها انه لا تقريب فيه لانه حاول بيان الملازمة

وهي انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود بسبب ماهية او صفة وهذا لا يتبين بما قاله

كون الوجود الواجب معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثابت فيما سبق هو ان

اللزوم من الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونهما معلولين لعلة رابطة والمقدر ههنا ليس الا ان الوجود

الواجب لازم للتعين مطلقا لا انه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور ثم قائم في مطلق اللزوم فان اللزوم كلي

بينهما من اللزوم واللازم علة فقط ثم لم يكونا معلولي علة لم يكن بينهما احتياج في الوجود الى الآخر فكان كل منهما

بحيث يمتنع انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن هذا الدليل لا يدل على انحصار حال اللازم

والملزوم في علية احدهما للآخر او على معلوليتهما لثالث او على علية جزء الملزوم او اللازم او على مساواة

اللازم لا في اللزوم الشرعي لا من ذاته بين اللازم وجزء منه لكن بجزئه وقيد المعلول المساوي شيء زائد على ما قال

نقول شرط في اللزوم احد الامور المستفادة من الشرطية احدها معلوليتها وعلى التقدير الاول احدهما

علة لللازم او جزئه او اللازم او جزئه وعلى التقادير الاربعة لا بد ان يكون علة او معلولا والدليل

على علية الملزوم للازم او على العكس في باقي الاقسام مشترك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعد على اقتضائه

والتقضي الا علية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعين فلا يلزم من كون الواجب

الوجود علة للتعين ان يكون علة مستقلة فلا هو القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى

الواجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى الواجب الوجود معلولا للتعين لا كون الوجود معلولا حتى يكون

معلولا للماهية او صفة وجوابه انه مبني على ان الوجود عين الواجب فحسن الكلام الا ان الواجب هو الوجود وهو عين

الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود موجودا ومتعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب

وجوده لا هو او ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال وايضا اذا

ليس التعين الى الوجود والواجب تعرض منها الاقسام الاربعة والكل محال [illegible] فهذه الاقسام الاربعة

كما تعرض على هذا التقدير تعرض ايضا على التقدير الاول اعني اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب

[illegible] او اذا كان تعينه لغيره وكان هناك امران الوجود والواجب والتعين لان الوجود والواجب ليس لعلة والتعين

لعلة غيرها فيعرض بينهما التلازم والتقارن خلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير

لذاته فلا يعرض ان بينهما [illegible] لا نسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته لانحصر في ذلك

التعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون موضوعا لطبيعة

جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع مقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في

شخص واحد هذا ان واجب الوجود لو كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقائق مختلفة فيكون

الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود

الخاص وغاية ما في الباب ان يكون الموجودات الخاصة حقائق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا

والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في

مجرد الوجود وغير الوجود والمقارن لحقائق الخاصة مختلف بحسب اختلاف الاضافة اليها واما نفس الوجود فهو

في نفسه او اختلاف فيه حقيقة قوله ثم اكد بيان استلزامه مبنى آخر حمل الكلام هنا على ما في المتن على استلزام
كون التعين عارضا للوجود والواجب يمكن [illegible] ان كان ذلك [illegible] التعين به ماهية واحدة [illegible]
هذه الدليلين لا يترتب على الآخر فلا [illegible] ان يحمل الكلام هنا [illegible] وتقريره على [illegible]
ان يقال لو كان التعين عارضا لوجود الواجب لكان [illegible] ان يكون وجوده [illegible]
[illegible] الى الاول [illegible] الوجود [illegible] وهو محال [illegible] ان يكون [illegible]
التعين ويكون علة ذلك التعين [illegible] خصوصية ذلك الوجود ويكون الواجب متخصص معلولا وانه محال وان كان
تعين آخر سابق عليه وهذا الكلام وقوله من حيث هو طبيعة [illegible] اشارة الى [illegible]
عارضا من حيث هو طبيعة [illegible] عموم [illegible]
[illegible] قوله [illegible] اشارة الى [illegible] قول الشيخ [illegible]
[illegible] اشارة الى التعين [illegible]
[illegible] خصوصية الوجود والواجب اشارة الى [illegible] قول الشيخ خصوصية [illegible]
[illegible] وجوده [illegible] خصوصية الذي يجب وجوده [illegible]
الوجود الواجب قوله [illegible] الشارح [illegible] الشيخ [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] اشار [illegible] الوجوب والتعين [illegible]
[illegible] الاقسام [illegible] ان يكون التعين [illegible] الوجوب [illegible]
التعين [illegible] الوجود [illegible] واجب الوجود والتعين [illegible] واجب الوجود
واجب الوجود [illegible] القسم الثاني ان يكون التعين عارضا للوجوب [illegible]
[illegible] اشار [illegible]
الثالث ان يكون الوجوب [illegible] التعين [illegible] وجوب الوجود [illegible]
[illegible] الماهية [illegible] الوجود [illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] القسم الرابع ان يكون الوجوب
عارضا للتعين [illegible] الوجود [illegible]
عارضا [illegible] ان يكون [illegible] الكلام [illegible] الاقسام [illegible]
كون التعين [illegible] عارضا [illegible] لبيان بطلان القسم الثاني [illegible]
[illegible] ان يكون علة التعين [illegible] خصوصية [illegible] وجوده

وهو محال واما ان يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق فكلام ثاني ذلك التعين السابق وباقي الاقسام
محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قال في آخر الدلائل وهذه اتم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه
صح القسم الاول وهو نقل لا يساعده توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول
صحيحا بل باطلا ايضا اللهم الا ان يقال هذا النقل كلامه على تقدير اصلاحه فان في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما
ان تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد والآخر ان
المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك ومما به الاختلاف مستدركة لتمام الدلالة
بدونها فغير الشارح تقريره ودلالته ان حذف هذه المقدمة وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال واجب
الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما او عارضا والاقسام
الثلثة الاخيرة باطلة فيصح القسم الاول ثم اشار الى ان مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اولا فلان
توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل في المتن لانه ان كان واجب
الوجود آه واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي الاقسام محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين
وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما فان
كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما مع عدم الكثرة ثم سأل نفسه فاجاب ان الوجوب والتعين وان كانا
سلبيين لكن لابد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود
الالزام واجاب بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال الاول
نقاية على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب
وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجود الواجب وهو ليس بسلبي واما التعين فهو وجودي
لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا يخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة لا يختلف
او لامور يغيرها تنضاف اليها فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في
الخارج فاما ان يكون الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر والاول محال والا لم يصح عليها التعدد لانها لو
تعددت وهي تكون موجودة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه محال بالضرورة [illegible]
لان تعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء عما عداه امر مشترك بين التعينات [illegible]
العارض بين المعروضات لاشتراك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا مشترك

في شيء ذاتي فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فاما لو اشتركت في ذاتي لم يكن عينيات الافراد
ولو كان التعين [illegible] الغرض هذا الكلام على جواب الامام عن السؤال الثاني وتقريره ان يقال يجب ان التعين والوجود
امران عدميان لكنهما يساعد ما حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم والفرق بين العدمي والعدم [illegible]
يصح ان يكون مفهوما لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمي فما لا وجود لها [illegible]
عارضة وملازمة لا يقال المراد بالعدم المحض اذ معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج يصح ان يكون عارضا او
لازما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب اغيارها وعرضها سلب بعض اغيارها [illegible]
منه فبع هذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان اتمامها يتوقف على احتياجها الى العلة واذا كانا عدميين
[illegible] الى العلة **قوله** الواجب مساو للممكنات هذا النقض اورده الامام على الدليل بحسب توجيهه وهو انه لو تم
الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد الواجب لكان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها
في التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وحينئذ
ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في
ذلك التعين هف وان كان بالعكس يكون الوجود لازما ومعلولا [illegible] المحال وان لم يكن بينهما ملازمة
عادت المحالات اجاب الشارح بانا لا نسلم لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز الوجود الواجب
عن سائر الوجودات بعدم عروض الماهية الذي لا يستلزم تركيبا الا في العبارة فانه ان اريد الذات [illegible] لفظ
مركب وهو الوجود والقيد العارض للماهية [illegible] نمنع لزوم التركيب واسنده الى انه انما يلزم لو كان ما به الاشتراك
وما به الامتياز ذاتيا ثم ان سلمنا فلا بد ان يكون ما به الامتياز ذاتيا فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب
موصوفا بعوارض وهو محال على مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن امرا عدميا وهو تجرده ولهذا
[illegible] النقض بوروده هذا المنع على اصل الدليل لان الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو [illegible]
لا تجوز ولذا اورده منبها على فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين الوجود الواجب ليس مغايرا [illegible]
يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود ليس طبيعة نوعية اشارة الى انه الجواب [illegible]
على وهي جواب سؤال مقدر بقوله ليس طبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود الواجب زائد على ماهيته [illegible]
الواجب هو الوجود وما حاصل بما الخارج من ماهية الواجب اما مجرد الوجود او هو مع شيء آخر لا سبيل الى الاول
والا لزم ان يكون مساويا للممكنات من غير امتياز بينهما فتعين ان يكون مع امر آخر وهو التعين والجواب ان حقيقة

الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا
للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبعد انه على قسمين بعد قائم بذاته
وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك **فان قلت** يجب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لكن
الوجود الواجب طبيعة نوعية منحصرة في فرد وبعد فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية **فنقول** قد سبق ان الواجب
ليس له ماهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القيوم بذاته **قوله** فائدة اعلم ان الطبيعة النوعية لا تخلو
اما ان يكون تعينها لازما لماهيتها او لا يكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما امكن ان
يتعدد ويتكثر اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة لا يختلف او لعلة مغايرة لها فلا بد من [illegible]
تقبل تأثير العلة وهو المادة وهي [illegible] كان هيولى كما في الصور الجسمية او موضوعا كما في السواد والبياض او متعلقا
كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله ولسببها اي عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الموجبة لتهيؤ
لقبول الصورة العلقية ثم عوارضها [illegible] الصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا نظر لانا لا نسلم انه لا بد من وجود
قابل لتأثير العلة وانما يكون لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع ههنا لكن لا نسلم ان القابل هو المادة فان الاشخاص
العلوم [illegible] بحسب تعدد الذوات العاقلة وهي ليست مادة بل مجردات [illegible] الفضلاء [illegible] هذا الكلام
اي المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلة سواء كان مجردا او غيره وهذا انما يجوز ان يتعدد العاقلات اشخاصها
[illegible] انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة عن المادة **قوله** واذا حصلت هذه الفائدة
ما ذكره بالعرض [illegible] فاقول هذه الفائدة [illegible] وهو برهان التوحيد وما بعده وهو [illegible]
ثم ذكر ما هي اجنبية ههنا اجاب الشارح بانه قد ذكر في الفصل المقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر
في شخص واحد والا كان الواجب في تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان التعين لازما
لها انحصر نوعها في شخص وان كان غير لازم كان معلولا للعلل غير الذات [illegible] قابل لتأثير [illegible] هذه الفائدة
[illegible] مما تقدم من البرهان [illegible] تنبيها على انها فائدة جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد
هذه الفائدة لانها حجة ثانية في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما تتعدد لو كان
النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة المتقدمة فعامة في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا
لاشخاص فانها تنفي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما في الوجوب وافتراقهما
في التعين فيفرض ههنا الاقسام الاربعة المذكورة واما نقل ان الحجة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا [illegible]

فهو نقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله واما الذي يقبل الكثرة لذاته الخ
فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك حال
الصورة فلما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة فتكثرها بتكثرها
بحث اثبات الهيولى فالحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثرها ليس لكثرة المادة بل المادة تتكثر بها
قوله قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغاير المحلين لم يتغاير الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان
لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من المتغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضائفين قوله وافاد
بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا الا ان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا اذ التعين انما
يزيد على الذات اذا تكثرت وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولا على كثيرة كما اذا كانت طبيعة
متعين او لم يكن لكن منحصر في شخص اما لان المبدأ الكافي في فيضانه كما في العقول او لوحدة القابل كما في الافلاك
الذات او لم يكن مقولا على كثيرة لم يشاركها غيرها في الماهية فماهيته مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون ماهيته
ممتازة بنفسها لا يحتاج الى شيء يميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في
الخارج ولا تعين الا بذاتها وهذا الكلام انما يتم لو كان سبب التعين قطع المشاركة وهو ممنوع قوله وجب ان يكون
الواحد او كل واحد منها قبل واجب الوجود متقوما له وفيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا نسلم اللزوم فلان
من الجائز ان يلتئم الواجب من امور لم يتقدم عليها بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه
هو واحد في قوله وكان الواحد منها فايدة والشارح حملها على التقدم الزماني حيث قال والمركب قد يكون من اجزاء
المركب الا انك ان الاجزاء المركب يتقدم عليه بالذات بل انما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء
على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير قلت نقول يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان
على المركب ضرورة ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لا بد ان يكون له
صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان اجيب بان فرض المركب من العناصر تركيب شيء مع شيء ازال السؤال
لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القبلية الذاتية واما ترديد الشيخ فلا حاجة فيه في ان الجزء الاخير
مع المركب بالذات او قبله بالذات ولا كلام من ههنا موضع تحقيقه روح فيه قوله وان انقسام هذا يكون بحسب الكمية
قسم الانقسام الى ثلثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب
الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يخلو اما ان يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية

او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب الفعل او بحسب الخارج
ولا يخلو اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اي بحسب الحقيقة اي معاني مختلفة فان
حقيقة الجسم منقسم الى الهيولى وهي معنى والصورة وهي معنى آخر قوله قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس
الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخر ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثاني الانقسام
في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول انقسام الكم وان لم يكن اجزاء له في الحقيقة الا
انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء يحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال
لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا قوله كالمتصل الى الاجزاء المتشابهة ولا نسلم ان انقسام الكم المنفصل
ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهي معان والاوضح في القسمة ان يقال الانقسام
الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان يكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل فان العشرة
لا تركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهي متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قوله وكل واحد من
التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم بما هو هو جزء له وههنا انقطاع هذا
ان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل واما اذا كان منقسما بالقوة في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس موجودا
معه قوله فان الجزء ليس الكل فيتعين بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لا نسلم ان
الواجب لو كان [illegible] من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم تكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة
الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم اي اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب واجب الوجود كونه لا ينقسم في
الكم اذ لا تركب فيه ويمكن دفع هذه الاسولة بان المدعى ليس الا نفي التركب من الاجزاء الخارجية ونفي الانقسام في المعنى
والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم واما نفي انقسامه بحسب الماهية الى الجنس
والفصل فهي في فصل آخر والمراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء فيلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في
الكم والوارد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة والا قوله او كان
واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني الماهية فهو اعادة اشارة الى
الترديد في قوله وكان الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم اذ على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون
كل واحد منها متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه
ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة

على الجسم والهيولى مع الجسم لما اتصلت والعقل فهي الجسم قال الشارح الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان
هيولى الماء اذا صارت هواء تكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التسلسل باطل
كون جميع الافراد وتعلق المراد بالهيولى هيولى الافلاك لم يرد عليه ما اورد والتقدم الزماني في الصورة لا يستلزم
او التقدم الذاتي فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم الا انه وما قوله وفي ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى فقد قال فيه بعض
رحمه الله الكلام نقل على ما هو الصورة تحتي تشخص الصورة وغيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم وقال
بعضهم المراد ان لا يذكر في المثال الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمتان على الجسم بل ذكر في المثال ما هو كالصورة فان
اللاحقة للسرير مع السرير وليس صورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان الهيئة السريرية ان لم تكن جزءا من السرير فقد
خرجت من التمثيل وان كانت جزءا لكانت متقدمة عليه بالذات قوله ان قيل يعني الماهية سؤال على ان المركب
وتقريره ان يقال حسب ان الماهية المركبة ممكنة لكن لا نسلم ان هذا الامكان ينافي وجوبها وانما يكون كذلك ان لو لم تكن اجزاؤها
واجبة لا بد له من بيان فاقول فيه نظر لان الامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه لا نسلم ان
الماهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم تكن اجزاؤها واجبة فاما اذا كانت اجزاؤها واجبة فكان
وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود والحاصل انا لا نسلم ان كل محتاج
الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئا خارجا عنه واما اذا كان من اجزائه فلا واجاب بان اجزاءه ان كانت ممكنة
فظاهر والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب او بعضها فهو الواجب والباقي معلول واعلم ان هذا السؤال انما
كان مسلما الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة لافتقارها الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان
قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبر قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته قال الامام لا فرق بين قولنا
الوجود غيره او غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق ويصير المعنى كل ما لا يكون
الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون
الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزءا منها واليه اشار بقوله على ما اعتبر قبل اي في المنطق ويعني بقوله
غير مقوم لماهيته انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحاصل القضية ان ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود
عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده من غيره ينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده
من غيره وينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده من غيره يكون الوجود ذاتيا له ثم نضمه الى قولنا واجب الوجود
لا يكون وجوده من غيره ينتج ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له اما ان يكون الوجود عين ذاته او جزءا منه

لا سبيل الى الاول لما تقدم من نفي التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس ماهيته وهو قوله الواجب الوجود
البحث واما قوله الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في
مفهوم ذات واجب الوجود وهو ينافي ما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم
هو الوجود المطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة وانا اقول لم يطلق الشيخ في هذه
المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصية اصلا على انا لا نشك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق
فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الا كون
الشيء وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا
للواجب فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه وايا ما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال لما سبق فنقول
الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فتامل فيه فان هذا المقام مما لا يعرفه الا الراسخون في العلم قوله كل متعلق الوجود
بالجسم المحسوس يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته
بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم
منقسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشارك من نوعه فكل جسم فله مشارك من نوعه هذا هو
البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ما يحفظ المتن وتقريره ان واجب الوجود ليس ممكن معلول
وكل جسم فهو ممكن معلول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله كل متعلق الوجود بالجسم
المحسوس يجب به يقتضي ان يكون الاعراض واجبة بالجسم الذي هو محلها وهو خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة
الى الجسم لكنها لا تجب به بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب
الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعا او به وبغيره واذا وجب به وبغيره
ان يقال انه يجب به على ما استدركه واما ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى وواجب
الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود ويمكن ان يقال وكل منقسم في الكم والمعنى
مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد
الاشخاص او باعتبار الجسمية ان لم يكن له النوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية وتحصيله ان كل جسم يوجد شيء آخر
من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معلولة لان
تعددها لا يكون لذاتها بل بغيرها فكل جسم معلول وقوله حتى لفظه الا ناقص على النفي معناه ان الا استثناء مفرغ

فرد نوعه وفيه معنى النفي فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فنسجه جسما آخر من نوعه او مما ليس من نوعه الا باعتبار جسمية
فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ من المقدمات التي ذكرنا ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول
كبرى القياس الاول هذه القضية طبعا انه في المقدمات والا كان ما ذكرناه كافيا **قوله** بيه نفي التركيب عن واجب
تقرير الدليل ان الواجب ماهيته الوجود وكل شيء سواه ليس ماهيته الوجود فان كل شيء سواه ممكن الوجود
فهو يقتضي امكان الوجود فلو كان ماهيته الوجود لاقتضى وجوب الوجود وان ثبوت الوجود والتشخص
يشارك شيئا من الاشياء في الماهية مطلقا والسؤال يمكن تحريره بوجهين احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات
في الوجود فكيف لا يشارك شيئا من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئا من الماهيات في الماهية
والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزءا لها فمشاركة الواجب للماهيات في الوجود لا توجب مشاركته اياها في
الماهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود والواجب يشارك الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان
الخاص الممكن ليس ماهية ولا جزءه بل عارض له فيكون قائما بغيره والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم
والقائم بالغير في الماهية ولكن ان تقرر الجواب ان مشاركة الوجود والواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة في
الماهية ولا جزء منها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بحيث يندفع الوجهين
واما الشارح فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولابد في جوابه من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على
كونه قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات او حرر الجواب على الوجه الآخر لكن يجب حمله ان كل فرد من الاشياء التي لها
ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر والكلام كما ذكرنا حاجة
الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الممكن كان تحرير السؤال على الوجه الاول وحينئذ لا حاجة الى
زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله لا يدخل الوجود في مفهومها ليس
ان الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزءا منها فجميع كلامه اي ان الوجود ليس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء فلا يكون الوجود
نفس ماهية ولا جزء ماهية وظاهر انه بيان لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء من الماهيات
الممكنة بل معلول لها وحينئذ تنتج الكلام **قوله** فان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي فهذا
نتيجة لما ذكرناه ان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهيته ومعناه ان ماهية الواجب ليست عين ماهية شيء آخر ولا
لما ان ماهية الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولا جزءا منها واما ان الواجب ليس له ذاتي يشارك به شيئا
آخر فلم يتبين الكلام ان الله تعالى حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له ولا

ولا فصل لكن لو ثبت هذه الكلام كلاما آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل او الخاصة لقطع المشاركة وهو ممنوع
لجواز ان يكون لمطابقة الماهية العقلية الوجود الخارجي فان الصورة العقلية لا تطابقه ما لم ينضم اليها صورة
الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل لزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال **قوله**
واكثر اعتراضات الفاضل الشارح تحقيق بامر وجه الامام الكلام هاهنا بان حقيقة الله تعالى لا تساوي حقيقة شيء
آخر لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف
الملزومات وحرر السؤال بان مذهبك ان الوجود والواجب مساو للوجود الممكن في كونه وجودا ثم الممتاز بكونه
الوجود شيئا آخر بل وانه مجرد الوجود فيكون لجميع وجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى والجواب
ان وجود الممكنات ليس نفس ماهياتها ولا جزءا منها بل عارض لها واستضعفه بان عروض الوجودات للماهيات لا ينافي
مشاركة الواجب اياها في ماهية الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك خالفت
وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام
بالغير فالمخالفة اللازمة لازم على اختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات
الممكنات في الماهية وهو خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته تعالى لما كانت مساوية لسائر
الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لا به وان يكون بامر زائد
وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم في التعليقات الشفاء فقوله الوجود الا بشرط
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى
عن غيره بهذا القيد السلبي قال الشارح اما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجود ومن فيه خطاء مردود لما نقل
من الشفاء فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات
الممكنات ليست متحققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج الى شيء غير ذاته **قوله** بيان
ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب لا
يستلزم عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضي للتركيب اي الحد
المركب من الجنس والفصل او من الفصول فلما نفي التركيب عن الماهية نفي الحد المقتضي له ثم لو كان المراد
مطلق التعريف الحقيقي فنقول الحد اما بالذاتيات او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول فلما تبين واما الثاني
فلانه ليس له لازم لانه منفصل الحقيقة لا عدا ان الكل لا يشترك له لوازم متقاربة وضعا ثم قد عين ذاته

لوازم مباينة فلا يمكن تعريفه بالحد ولزم اما التعريف به فهو مساواة المباينة فلا يمتنع التعريف بالمباين قوله وذا بانه
تحرير السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له فيكون
مركبا من الجنس والفصل وجوابه انا لا نسلم انه صادق على الواجب بانه انه ليس معنى به الموجود بالفعل انما لو كان
لو كان المراد ذلك لكان من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك ولما شككنا في ان الموجود بالفعل
لعله والذى لا يكون لعلة بل المعنى ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق
على الواجب اذ ليس له ماهية سوى الوجود وانما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل فهو
صادق على الواجب لكن لا نسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة امر سلبي
اليه واليه اشار بقوله واعلم آه قوله وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول
ان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلت
الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود
اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود
وبعبارة اخرى كان من حيث الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق فطريقنا اشرف
واوثق والله اعلم قوله النمط الخامس في الصنع والابداع الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا والاول
هو الصنع والثاني الابداع قوله قد سبق الى الاوهام العامية وذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالفاعل من
جهة الحدوث اى اخراجه من العدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من العدم الى الوجود وهو المعنى المشترك
بين معاني الفعل والصنع والايجاد وكان تحت فقوله المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل
تفسير الاحداث بالحدوث وقوله اعنى احداث الفاعل اياه تفسير لحدوثه بالاحداث فقوله حصول الوجود عن الفاعل
ملازم لتحصيل الفاعل اياه فصح التعبير عن كل منهما بالآخر والغرض التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين في
المقام وانما قال المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد ولم يقل معناها وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك
لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء ثم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث
وكان تحت هذا اشارة لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع قوله فيقول كانه جعل الايجاد قسما كالتنبيه على
مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من العدم فقد زال احتياجه
اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم واكثرهم على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول

محتاج الى الفاعل في بقائه بعد ما الفاعل فيه فهو وان لم يحتج في اصل الوجود الى الفاعل لكنه يحتاج اليه في البقاء و
قالوا وقد تقول اول والجواب ان شبههم اما عن شبهة البناء فهو انا لا نسلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث منه حركة
في الاحجار والآلات ويحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذي كان بعضها
بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء والباني سبب لحركات الآلات والحركات معدات لحصول البناء
فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له واما عن الشبهة الثانية فانا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التاثير هو
تحصيل الوجود واخراجه من العدم وليس كذلك بل التاثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم
ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر وهل الترتب العقلي الذي بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة في المرآة ما
وذي الصورة على المحاذاة واما عن الشبهة الثالثة فانا لا نسلم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه
في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجا اليه من حيث الوجود والواجب الفرد يندفع التسلسل لانتهائه الى
واجب الوجود بالذات قوله ربما ظن بعضهم ان كل ما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة انه موجود
ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطال ما سبق الى اوهام الجمهور فقال اذا كان شيء معدوما
ثم وجد بسبب فذلك الموجود بالغير بعد العدم يسمى مفعولا سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص
او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساواة ليس تلازم معنيين في الصدق اذ ليس هنا الا معنى واحد بل المساواة في
الاسم يعني ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس انما سماه مفعولا تسهيلا فانه اذا اراد
من الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ لسهولة اختصاره وان قد سماه بالمفعول وكان المتكلمون يريدون
في معناه والقائلون المفعول هو الصادر بشعور واختيار وعن انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف
اصطلاحهم فلهذا استدل من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قومه اعم من معنى المحدث وفي
زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه ايضا اخص فربما نطق انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين مناه ويجوز
متى لا يقع هذا اللفظ قوله والمحدث بالمباشرة تقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه من الفاعل بلا توسط
شيء وهو المحدث بالمباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا او لا فان كان
ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتوليد كالجسم المحدث للحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو
المحدث بالآلة فيكون المحدث بالمباشرة تقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتماله على وسط ليس من الفاعل وتقابله المحدث
بالتوليد من جهة اخرى وهي اشتماله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار يقابله

من الشعور والطبع بالجملة فيه ذلك قوله واستغنى المحدث عن انه مساو للمفعول الاولى ان يقال استغنى المفعول بانه
انه مساو للمحدث والفاعل عن انه مساو للمحدث كما استغنى الفعل عن انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستغن المحدث والمحدث
بالمفعول والفاعل قوله اقول ليس هذا البحث ههنا بعينه وان انطبق كلام الامام ان الشيخ بحث في ان الفعل هل يصح
ليس اعم من ان يكون بالاختيار او بالطبع او بالآلة اي غير ذلك وليس هذا الابحاث لغوي ليس من شأن الحكيم والبحث
جواب الشارح بان هذا قلنا جواب الشارح ان هذا ابحاث لفظي بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه
مفعول والمفعول اجمع من الالفاظ الثلثة مع اختلاف دلالاتها في اللغة فان الصنع والايجاد دالان في اللغة على شعور
واختيار بخلاف الفعل وموضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينها لانه اول عنه واما المكون فيجوز ان الفاعل في اللغة
او يطلق الاعلى الفاعل بارادة ثم ذكر الشيخ عليهم باستشهاد العرف قوله لا ذكر انه اصطلح ههنا حقق البحث في
اعلم ان التعلق بالفاعل ان شيء وهو الثاني جهة التعلق اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد شيء بعد عدم
آخر فلا شك ان هناك وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشيء سواء كان ذلك الوجود وبعد العدم في نفسه او لم يسم فاذا ظهر في
الفرض فهناك ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم فالتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفي صرف
لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف يعرض للوجود لذاته فتعين ان يكون التعلق الوجود وانه
من جهة الحدوث او من جهة الامكان قال الامام البحث ههنا انما هو عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اي شيء
هو اهو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه الى الفاعل اهو العدم السابق
او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ في هذا الفصل محمل ويحتمل لكل واحد من الامرين اما البحث عن
المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرنا واما البحث عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث
اعني كون الوجود بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود آه فقال له اما ان كلام الشيخ محمل فغير مستقيم فان الشيخ
الاول واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائدة اراده فانه مسلفة باقي الكتاب قوله فكلام الشارة
والبحث في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اي جهة متعلق به من حيث انه ليس واجبا بالذات او من
جهة انه مسبوق بالعدم فنقول غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظر الى مفهومه
ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه
متعلق بالغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما الغير الواجب بالذات فلان وجوده او لم يكن من ذاته يكون من غيره
فهما محمولان على امرين بينهما عموم وخصوص فيكون للاعم بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل

من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت بذا ثبت ان التعلق بالغير للمسبوق بالغير دائما فغرض المقصود فانما
استدل على ان التعلق للموجب بالغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت وانما
ابطال لما قاله الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما العموم
الخارجي او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نسلم ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب
محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم ان الواجب
بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان المفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق
بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق
بالعدم شيء له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق
بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعي خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا وايضا سلمنا لكن لا نسلم ان
المحمول على امرين بينهما عموم في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب
والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب اعم مفهوما من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب بالغير ليس
ذاتيا للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وقوله فانه لو كان للاخص لانه لما كان لا حقا لغير الاخص ليس
بتام لانه لا نسلم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص غاية ما في الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس يمتنع لجواز
اشتراك الامور المختلفة في امر لازم قوله واعترض الفاضل الشارح قال الامام تكلم الشيخ ههنا فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه
حاجة اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب في الفصل السابق في ان المتعلق بالفاعل وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف
لاحد في ذلك واما انه لم يتكلم فيما يحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا هو ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان والمتكلمون
على ان الدايم يمتنع ان يكون مفتقرا الى المؤثر اصلا فان الحكماء اتفقوا على ان العالم ازلي والازلية لا تنافي افتقاره الى البارئ تعالى
والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل واذا افتقر في الازلي فالدايم الازلي
ازلي واي فائدة في الخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الامر في ما هو على المطلوب لان قوله مفهوم كونه غير
واجب الوجود بذاته بل بغيره ولا يمتنع ان يكون على انه ليس الا ما واجب الوجود بغيره دائما الثاني واجب الوجود بغيره
وايضا ما ليس منافاة فان الدايم يمكن ان يكون واجبا بالغير ومتعلقا به وهو اول المسئلة وايضا قوله ولو فرضنا ان المسبوق بالعدم
واجب لذاته لم يفتقر الى الغير وهو ايضا محل النزاع لان الخصم زعموا ان علة الحاجة الحدوث فهو الى انه لو تحقق الحدوث
وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان الامكان او لا واذا لم يتحقق الحدوث لم يقع الحاجة وان حصل الامكان وان

ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فهذه الاطناب في جميع ما ذكره من اول النمط
الى هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك القضية برهانية فما ذكر في البيان ليس الا اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ
مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود ولم يبق له تعلق به اراد
ان يبين خطائهم ولا شك انه لو كان المفعول ليس بواجب ان لا يبقى في شيء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته
في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل واما كونه في بيان خطائهم
سلك طريقا آخر وليس تعيين الطريق بلازم على ان فيه فائدة تبين يحقق عليه الامكان وابطال عليه الحدوث ثم جمع المفعول
بازاء الحدوث وان اعتبره اصحابه الام منه ان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئا غير الحادث
ونقض عنه ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو ثم ان تعلقه به على الحاجة تبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المعلول
والمقوم وان كانوا سموا فليس معه في ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكمة على الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقا
عليه اولا ثم بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول يتعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده
وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان الامر
هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس مطلوب
الشيخ ههنا على ان الامام حق ان الاختلاف في هذه المسئلة مبني على انه مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان
علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث شرط تحقق الحاجة وان لم تحقق الامكان فليس بشيء لانه وان زعم كذلك الا انه زعم
قائما فان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وقال الشارح اما قوله الاختلاف في
ان التعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان هذا الخلاف ليس الا ذلك فان الحكماء ذهبوا الى ان التعلق بالفاعل وجوده
سواء كان حادثا اولا والجمهور قالوا التعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق
بالفاعل وجوده ولما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقا بالفاعل
حقق في هذا الفصل ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل
في سائر اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم
وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لانه يجب اليه ما قيل
لا يقال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل منه ثم لان الفاعل هو المخرج من
العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الا الانتقال ولو كان حركة المعدوم محال بل لا

الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا
نعم يفهم من مذهبهم ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ
فيما حكاه عنهم في صدر النمط الا ان التعلق هو الحدوث كما ظنه فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجوب بل
في مقابلة الامكان وليت شعري ان من يقول التعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده اي شيء هل هو الحدوث او
غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث مناقض لما قدمه من الاصطلاح على
ان المفعول هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم
في هذا البحث ليس بمفيد اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول في سائر اوقات وجوده الى المؤثر ليبطل به
الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم يضر ذلك اصلا كما بينه على آخر
الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة الامكان وكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفاعل لم ينفعه واقول قد ذكرنا ان
هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فكيف كان الشيخ
باحثا عن علة الحاجة مثبتا لها فلم يكن مقصوده الا ما اشتغل بما لا يعنيه قال واما قوله لم يبين ان الدائم مفتقر الى الغير
فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون
متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا وانما قال الذي ذكره ليس بيانا فانه مصادرة
على المطلوب وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب بالغير
فهو مناقض لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد قال والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظي قال الامام الاختلاف في
ان الدائم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا
الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي لا بد له دليل على ان الازلي يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر
بل دليلهم على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فالفريقان اتفقا
على ان الازلي يمكن ان يكون مستندا الى الموجب ويمتنع ان يكون مستندا الى الفاعل فمن يقول الدائم هل يصح ان يكون
مفتقرا الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف في
هذه المسئلة ثم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى علته فاعلا وهذا خلاف لفظي اقول
اول الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلي
الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي

كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان الامكان لزم احتياج الازلي ولو امكن احتياج الازلي كانت علة الاحتياج
الامكان فانه لو كانت الحدوث امتنع احتياجه فلا تلازم الخلاف فانه لو لم يكن في تلك المسئلة اختلاف لم يكن في هذه
المسئلة ايضا خلاف كرفع الخلاف في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث فلا يمكن ان يرفع بما ذكره استشهادا
كلام الشارح فحاصله ان الامام نقل رفع الخلاف من الفريقين تصديقا فيه نقلا عن صاحب المعتبر ان المتكلمين جوزوا
استناد الازلي الى المؤثر الموجب وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه فهذا النقل عنهم انهم بنوا مسئلة الحدوث
على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل الامر بالعكس فانهم نفوا القول بالعلة المعلول وهو ايضا
لما ذكره الشارح ان الحكماء يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لانهم يقولون ان الله تعالى قادر مختار
مع ان العالم ازلي والاستناد [illegible] القدرة كون الذات بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا تستلزم وقوع المقدم
او عدمه [illegible] مقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما فيخرجون ذرة من العالم
مستندة الى فاعل تام الفاعلية وهذا البحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات [illegible] يبحثون
عن المبدأ الاول انه فاعل تام في الفاعلية معلوله ازلي فهو بحث عن الواجب الوجود بان آثاره ازلية فيكون من الالهيات
الالهية وفي البحث الطبيعي نظر قوله [illegible] بيانه ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات والدليل على انه موجود
انه لو لم يكن له قبل ضرورة ان البعدية بالقياس الى قبلية وذلك القبل لا يجامع البعد لان الحادث ليس بموجود
قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال فالقبل ليس نفس العدم لان العدم
كالعدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات الفاعل لانه يكون بعد ومعا فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة
على بداية حدوث الحادث تكون من ابتداء الحركة الى حين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة اذ كل جزء
يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون ذا اجزاء الحركة قبليات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون
متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم الذي
الحادث او مطلق العدم فان اريد المقيد فلا نسلم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغاية ما في الباب ان القبل لا يكون
مطلق العدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد الذي يسبقه الحادث الثاني المنقوض بالزمان فانه يمكن ان يقال
القبل يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد قال [illegible] الزمان الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد فنقول
كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طارئ وذلك ازلي [illegible] فرق الطارئ
[illegible] الحادث [illegible] انه لم يكن له قبل وجوده بالضرورة وذلك ناقض ان القبل ليس

الحادث ان اريد ان القبل امر مغاير لكن لا نسلم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة منطبقة على ازل الحادث
متعارض بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا يتجدد فيه ولا يتصرم فلا يكون في القبل تجدد وتصرم فلا يكون غير قار
ولئن سلمنا انه غير قار لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرمة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات
في القبل بالذات فانه لا بد منه او معروض القبلية ان عرضت القبلية بالذات فذاك وان عرضت القبلية بواسطة شيء آخر
فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات واليه اشار بقوله وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذ لو كانت
بذاته لكانت نفس القبلية اذ لو تعدد هذا القول وجود الحادث بعد ان لم يكن لعدمه بالقياس الى قبلية فلا بد من معروض
القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم
لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية
امرا مغايرا لهما وعروض القبلية للعدم لا ينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا لجواز ان يكون عروض القبلية للعدم
بواسطة ذلك المعروض حتى انا اذا ثبت للفاعل وجود وذلك المعروض يعروض القبلية للعدم وانا اثبت ان معروض القبلية
امر مغاير فهو غير قار بل هو متجدد ومتصرم لان ذلك القبل بذاته لا يزال فكل جزء يفرض منه سابقا على جزء آخر فالقبلي
من شأنه ان يكون قبل القبلية التي من شأنها كذا قبليات وبعديات متصرمة متجددة ولكن ربما يمنع ذلك في بادئ النظر
فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتى يبين ذلك والا لم يكن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يقبل التقدير
والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى فيكون مقدارا والحاصل ان المعروض القبلية له
خواص احدها انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر
الى خالد ثم الى نوح وهذا نظير غاية الظهور في الحركة التي فرضها الشارح فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى
الى ربع الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثه ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لا تجتمع مطابق كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس
الى جزء بالقياس الى جزء آخر الثالثة انه يقبل التقدير والقبل بالذات كم لاحتماله التقدير ويتصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء وغير
قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو الزمان فلا يقال انه الحركة لان الحركة ليست كما في ذاتها [illegible]
في نفسها ولا يقال حركة طول او حركة في زمان الطول او في مسافة الطول ثم هذه الادلة لما كان غير قار الذات
الا حيث يكون متغيرا لا يقع وفيه بل انه ربما هو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث تقدم
بقي ان يقال لما كان هذه الادلة لا تجتمع اجزاؤه في الوجود ولم يكن موجودا اصلا ورد انه لو كان موجودا لاجتمع
في الوجود فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذه الادلة وان لم توجد في الخارج الا انه حيث لو فرض وجوده في الخارج

وفرض فيه اجزاء والا لم يمتنع تلك الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان
في الخارج شيء اخر غير ذات الذات لحصوله في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره وذلك الامتداد هو الزمان كالحركة
مستمر في الخارج لا جزء له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج حصل امتداد في الذهن اذا فرض انقسامه
يكون اجزاؤه لا يجتمع معا وكان فيها تجدد وتقدم وهذا الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة والا فكيف الحركة
الفعل امتداد الى الازل يحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك
على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد في العقل منه وهو المحقق في هذا المقام ولا يعرف كنه الا
بالتأمل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع
وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يحصل بسيلانه الزمان كما ان النقطة تفعل بسيلانها الخط وهذا هو الطور الذي
لا يقال ان قوله هناك شيء يتجدد ويتقدم ان اراد به انه يتجدد ويتقدم في الخارج فلا شك ان التجدد وغير المتقدم وهو
جزء الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على الاجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله في ذاته وان اراد انه
يتجدد ويتقدم في العقل فهو باطل لما ذكرتم انه لا يدل على وجود الزمان في الخارج وايضا فان المتقدم هو القبل والمتجدد
هو البعد والقبلية والبعدية اضافتان ولا بد ان يكون معروضاهما اما في العقل فلا يكون التجدد والتقدم في العقل
نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتقدم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه ولا يكون ذلك الا بوجود امر
غير قار الذات وهو الزمان وكذلك لا يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط
والاول ليس موجودا في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتقدم فالجواب ان المراد بالزمان هنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه
يدل على وجود الزمان في الخارج كما قررناه واعلم ان في الدليل المذكور مناقشة لكن الامر هاهنا ان المقدمتين اللتين
بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل ولا فعل الفاعل واثبات ان معروض القبلية امر غير قار وذلك ظاهر نعم
يمكن ان يقال ان ايراد هذا الدليل لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل او ما قبل الحادث وهذا ايضا يمكن ان
الدليل يوجب القول بان وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية القياس الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين
في قبلية لا يجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود
الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتقدم وهو الزمان فلا كلام في الاستدلال بعدم اجتماع القبلية
والبعدية او تجدد القبل وتقدمه فالجميع مبني على الاستدلال يستلزم الاستدلال على احدهما لا كلاهما وقد علم من هذا انه لولا
المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل والبعد بل يكفي فيه اثبات وجود القبل في الجملة قوله واعلم ان الزمان ظاهر

اراد ان يبين انه لم يرسم هذا الفصل بل نبه في الفصل الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما
خفي الماهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان سائر الناس يقرون بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والليالي
والشهور والسنين قوله حيث ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الا ان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر وهو المطلوب
من الفصل فما هو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل وما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية فلا يناسب التعبير عن الفصل بالاشارة
قوله يكون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا ما كان
ثم زمانا آخر كان فيه فان لفظة كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح الامام في اعتراضه بعد ثم لا يمكن ان يقال كان بعد ان
لم يكن الله تعالى موجودا بين انه ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل والاتفاق احتياج في التنبيه اليه هذا حاصل الادلة
المذكورة وهو في غاية الجلاء وان استقل قوله واعلم انه انما نبه هنا تنبيها مقدمتين للمستفيد بها في دفع شبه الامام المتقدمة الاولى
ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به اي الذاتيتين فان القبلية والبعدية لحقتا الزمان
لذاته ولغيره بسببه فالشيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته فالمتقدم
السابق ونفس السابق وقال المتقدم اما ان يكون نفس التجدد او حالا له غيره ومع تخلف اجزاء الزمان فلا يكون
متصلا في نفسه الجواب بان المتقدم والمتجدد بعد فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه وقوله فلا يمتنع تعريف
الزمان بها فرق بين التصديق بانية الزمان وتصور ماهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الجائز
انه يمتنع تعريف الزمان بهما لا انه يمكن الاستدلال بهما على وجوده ولكن وقع الاستدلال بهما ولا يمتنع التعريف بهما لان تعقل الزمان
الا بالذات القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف دوريا ثم
ان قيل وقيل انما يلزم الدور لو كان التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية
لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما لم يقع التمييز بهما الا بتحقيقهما اجاب بانه لا يفي بالتعريف
فانه لا يمكن الا بقيد ينقسم في مقابلة انقسام القبلية والبعدية وليست هناك الا زمانية فيعود الدور قوله قيل لا يمتنع تعريف
الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيتين لا يمتنع الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان
فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروف الانية لم يحتج في
التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الا الايضاح وانما التزم بسط العبارات للكشف عن خفيات هي مناط الكلام في
المطلوب فيه لا لما في ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الآتي بالقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لما كان
بهذا البحث الى الاحتلال في ذلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافتان لان القبل لا يكون قبلا الا بالقياس

لا بعد ولذلك البعد وجعلها مستلزما لوجود ... في الخارج لان وجوده ... على وجود ... من الزمان معا ...

فيستحيل وجود القبلية والبعدية ... في العقل ... وجود ... ثبت القبلية لعدم الحادث

دل على ان معروض القبلية ... موجود ... ان ... وجود القبلية والبعدية في الخارج

... في الخارج فهذا الكلام ...

... ان معروض القبلية ... والبعدية ...

في الخارج ... ثبوت القبلية والبعدية على وجود ...

[illegible]

واحد حقيقي فامتنع ان يتصل القسمة فيكون آنا وثانيا انا سلمنا ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته لكن
حصل منه ان المتقدم الذي لا يجامع المتأخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتأخر فلم لا يجوز ذلك
عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بها الفرق الثاني انا لما
الكل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك في حصول القبلية والبعدية اذ المعنى بكون اليوم متأخرا عن
امس انه امر حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث
شيء حتى يكون مسبوقا به انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلا يكفي في حصول القبلية والبعدية في اجزاء الزمان
كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد الذاتيان لا يوجدان بها الا مفتقران في الزمان الى زمان
آخر وافتقار الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظاهر الا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد
بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد
كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لا نسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر عن
امس ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان
امس ولفظة كان مشعرة بزمان فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس لكن المعية مضافة
والاضافة متأخرة عن المتضايفين فلا يكون المعية نفس اليوم او نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان
لا يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وبعد البيان يلزم ان يكون للزمان زمان الا ان مع الحركة زمان آخر قوله وتقرير الجواب
تقرير الجواب موقوف على مقدمة هي ان الوجود الغير القار الذات لا شك ان اجزاءه لا يجتمع في الوجود وحيث يكون
بعضها قبل وبعضها بعد فههنا حكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتأخر بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة
امر آخر هو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء فلا يكون تلك الاجزاء الا يوما وامسا حكم العقل بان اليوم متأخر وان الامس متقدم
لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم والامس بل بمجرد تصورهما كان في ذلك ومنه حكم العقل بتقدم بعض
وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها فالعقل متقدما او متأخرا انما يحكم العقل به
بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متأخر واذا تقررت هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود
بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتأخر بعضها ليسا امرين موجودين عارضين لها بسببهما صار بعضها متقدما
والبعض متأخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتأخر
لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج

لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء بعضها اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور
تقدم بعض الاجزاء وتأخر بعضها بل في التصديق بان بعض الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور شيء غير حقيقة الزمان
بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتأخر البعض بل لا بد من تصور تقدمها وتأخرها
او وقوعها في زمان متقدم او متأخر ولهذا لا ينقطع السؤال الا عند الوصول الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني
على ذلك الحادث فيقال مثلا ان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد
سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة فقال لانها كانت امس وهذه كانت اليوم انقطع
السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان يقتضي بعضها التقدم
وبعضها التأخر فنقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة التقدم وبعضها علة
التأخر وليس كذلك بل معنى عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان ان العقل يحكم بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور
الاجزاء لعدم الاستقرار وكون ماهيتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار في جواب النقض المذكور
الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابيه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور رداءته فاعلم ما تقدم من ان القبلية والبعدية
العينيين يختصان بالزمان كما ان بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان بحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غير
بحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما حيث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان فان معية الحركة للزمان
هي كون الحركة في زمان ومعية الشيئين للزمان هي كون احدهما حاصلين معا اي كونهما في زمان واحد
الاولى لا يحتاج الى زمان خارج عن المعين بخلاف الثانية فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في
زمان قوله في بيان ماهية الزمان قد علمت ان قبل كل حادث وذا تجدد وتقدم والتقدم لا يكون الا بالتغير
والتغير هنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك فالزمان يتعلق بحركة جسم متحرك ثم ان كل زمان فرض
فهو حادث وكل حادث فقبله زمان فكل زمان فقبله زمان آخر فالزمان متصل لا الى اول فهو لا يتعلق بحركة يستحيل عليها
انقطاع الحركات المستقيمة بل الحركة المستديرة وهو محل التقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة المنطبقة
الحادث في ان القبل من نصف الحركة اقرب والنقص من ابتداء الحركة ابعد واذ قوله هو كمية الحركة لا من جهة
المسافة الحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة او زمان فانا اذا فرضنا حركتين احديهما في فرسخ والاخرى
في فرسخين ولا ينظر الى المسافة والزمان لا يعلم طول احديهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي من جهتين من جهة المسافة
ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة فلانا اذا لم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كمال المسافة

خصوصیتها الکمیة بحسب المسافة فلسنا نقول ان للحرکة کمیة ذاتیة وکمیة عارضة بکمیة اخری لکمیة الحرکة حکمیة المسافة وانما الزیادة
والنقصان موجودان للحرکة بحسب المسافة کما فی السواد والکائن فی الجسم واما من جهة الزمان فلانه کم منطبق علی الحرکة حتی ان الحرکة
فی نصف الزمان نصف الحرکة فی کل الزمان فکان الزمان کمیة الحرکة وکمیة الحرکة من جهتین جهة المسافة وجهة الزمان لکن
جهة المسافة جهة التقدم والتاخر اللذین یجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم الی متقدم ومتاخر فی الوضع یجتمعان معا فی الوجود وجهة
الزمان جهة التقدم والتاخر اللذین لا یجتمعان فالزمان کمیة الحرکة لا من جهة التقدم والتاخر اللذین یجتمعان فانما جهة المسافة
والزمان لیس کمیة الحرکة من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذین لا یجتمعان فهذا جهة الزمان **قوله** قال الشیخ فی الشفاء
التقدم والتاخر فی الحرکة یتبعان اما التقدم والتاخر فی المسافة او التقدم والتاخر فی الزمان فکان المسافة اذا انقسمت
الی متقدم ومتاخر انقسمت الحرکة بحسب ذلک الانقسام الی متقدم ومتاخر وکذلک الزمان اذا انقسم الی متقدم ومتاخر انقسمت
الحرکة الی متقدم ومتاخر بحسب ذلک ایضا فمعنی ان المتقدم من الحرکة هو ما حصوله فی المتقدم من المسافة او الزمان والمتاخر
من الحرکة ما حصل فی المتاخر من المسافة او الزمان لکن المتقدم والمتاخر من المسافة یجتمعان معا فی الوجود ومن الحرکة
والزمان لا یجتمعان فیکون المتقدم والمتاخر فی الحرکة خاصیة من جهة ما معنی التقدم والتاخر للحرکة لا من جهة ما یتمیل فیه
وتلک الخاصیة کونهما لا یجتمعان ویکون ان ای یکون المتقدم والمتاخر معدودین بالحرکة فانه بعد التقدم والتاخر بعد
الحرکة حتی ان الحرکة اذا تجزأت فیما کانت اکثر کان عدد المتقدم والتاخر اکثر وان کانت اقل کان عددهما اقل فعدد
الاجزاء المتقدمة والمتاخرة من الحرکة هو الزمان کان الحرکة اذا انقسمت کان مقدارها الزمان فالزمان عدد للحرکة
اذا انقسمت الی متقدم ومتاخر تبعا لانقسام المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وهذه الکلمة الاخیرة اشارة الی ان الشیخ عرف
هنا الزمان بالتقدم والتاخر فی المسافة لا فی الزمان لئلا یلزم الدور وخلاف ما فی الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتاخر
اللذین لا یجتمعان ولیس هذا الا التقدم والتاخر الزمانیین فهو یستلزم الدور فلعله تسامح فی الاشارات خلاف ما فی
الشفاء **قوله** یرید بیان کون کل حادث مسبوقا بموضوع او مادة الحادث قبل وجوده اما ان یکون ممکنا ان یوجد او
ممتنعا ان یوجد والممتنع ان یوجد لا یوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممکن ان یوجد فامکان وجوده لیس
نفس قدرة القادر علیه لان القدرة معللة بامکان الوجود وعدم القدرة بعدم الامکان فلو کان امکان الوجود
نفس القدرة لزم تعلیل الشیء بنفسه وایضا امکان الوجود امر للشیء فی نفسه وکونه مقدورا امر بالقیاس الی القادر
لا یقال یعنی ان الامکان امر اضافی وهو کاف فی القول بانه امر للشیء فی نفسه **لانا نقول** المراد ان الامکان امر ثبوتی للشیء
لا بالقیاس الی القادر فیکون مغایرا لکونه مقدورا وایضا ان کون جوهرا الا فی موضوع او عرضانی موضوع

بطل لانه امر اضافی والامور الاضافیة لا تکون جواهر فهو اذن عرض موجود فی محل ان قیس الیه فهو موضوع له وان قیس الی
الحادث فهو مادة ان کان صورة وموضوع ان کان عرضا فقد بان ان کل حادث فهو مسبوق بامکان مقارن لمعدوم
قوة الوجود ومادة وهی موضوع تلک القوة ولا یخفی علیک ان المقدمة القائلة بان الامکان لیس نفس القدرة لوجهین
من البین تمم البیان ولیس الا انه لما کانت القدرة سابقة علی وجود الحادث کما ان الامکان سابق علیه فربما یتوهم
ای انه هی هو ورفعت تلک المقدمة ذلک الوهم کما فی برهان الزمان فکان سائلا یقول ان اوهام الامکان انما ان
الامکان استعدادی او الامکان الذاتی فان کان الاول فلا نسلم ان کل حادث قبل حدوثه ممکن الوجود وقوله لان کل حادث
فهو قبل وجوده اما ممکن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نسلم الحصر وهو ظاهر وان کان الثانی فلا نسلم احتیاجه الی محل
بل من المحال ان یقوم بغیر الممکن والامکان الممکن فی نفسه غیر ممکن اجاب عنه بقوله واعلم ان کل امکان وتفصیل ما ذکره الشیخ فی
الشفاء وتقریره ان المراد الامکان الذاتی وهو محتاج الی محل غیر الممکن لان الامکان الذاتی انما هو بالقیاس الی الوجود و
اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو کون الشیء فی نفسه والوجود بالعرض هو کون الشیء شیئا آخر کوجود الجسم ابیض فالممکن ان
ما یمکن ان یوجد شیئا آخر والممکن ان یوجد فی نفسه فان کان الممکن ان یوجد شیئا آخر فلا بد من وجود ذلک الشیء حتی یمکن ان یکون شیئا آخر کاتصاف
الجسم یمکن ان یکون ابیض لان الامکان هنا اضافة ای وجود الابیض وهو وجود الجسم بالعرض لانه کون الجسم شیئا آخر
ما یقال الجسم یمکن ان یوجد له البیاض فلیس معناه الا ان الجسم یمکن ان یکون موجودا آخر هو ابیض ما العرض من قوله
الشیء بالقیاس الی وجود شیء آخر له او بالقیاس الی مصیره موجودا آخر التعبیر عن معنی الوجود بالعرض عبارتین
المعنی فان احدیهما ان الوجود بالعرض هو ان یوجد لشیء شیء آخر وثانیهما ان یوجد شیء شیئا آخر ولا شک ان معنی وجود
الشیء مصیره بوجود شیئا آخر وبالعکس وکما یقال الماء یمکن ان یصیر هواء فان الامکان فیه بالقیاس الی وجود
الهوائیة للمادة الثابتة وهو وجودها بالعرض وکما یقال المادة یمکن ان تکون موجودة بالفعل ای یمکن ان یوجد لها
الصورة فالامکان بالقیاس الی وجود الصورة للمادة والذی هو وجود المادة بالعرض لا وجودها فی نفسه فهذه
الامکانات مستندة الی شیء حتی یمکن ان یوجد شیئا آخر او یوجد له شیء آخر وهو موضوع موجود وهما هذا فی الامکان بالقیاس
الی الوجود بالعرض واما الممکن ان یوجد فی نفسه فهو اما بحیث متی وجد کان موجودا فی غیره او مع غیره وانما یوجد
وجد کان موجودا ابدا من غیر علاقة بینه وبین غیره فان کان بحیث متی وجد کان قائما بغیره او مع غیره فهذا الممکن ان
کان حادثا یکون قبل وجوده ممکنا ان یوجد لکنه اذا کان موجودا لا یوجد الا فی غیره او مع غیره فالممکن ان یوجد قبل
حدوثه الممکن ان یوجد قبل حدوثه قائما بغیره او مع غیره وانما یمکن ان یوجد قائما بغیره او مع غیره اذا وجد ذلک الغیر

ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه
وقوله ويكون موضوعه حامل وجوده وذلك الشيء انما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه
ليس حامل وجوده ومن موضوعه ذلك الشيء وهو ليس حامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما به من غير تعلق بغيره
امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود وليس بعرض والا لكان له موضوع فيكون الكلام
مسوقا الى موضوع يتعلق به امكانه والتقدير انه لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكانه
جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر فهذا الممكن اما ان امتنع ان يوجد او يكون موجودا ابدا فقد
ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود شيء لشيء او امكان وجوده بالذات
امكان وجود شيء في شيء او مع شيء وايا ما كان فهو محتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما
اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور امكان وجودها هو امكان وجودها في جسم او مادة وامكان
وجود المركبات هو امكان وجود صورها في مادتها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون
آلة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع توجد معها وهو المطلوب وانت بعد ما علمت ان
القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفى احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات
هي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد كما اختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى
الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن فيه بعد والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب
ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظم فامكان الحادث قبل وجوده ما يختلف فلا يكون امكانه ذاتيا بل يجب ان يكون
امكانات هذه الاشياء وتقرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء
او معه وله اعتباران من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة تختلف قربا وبعدا
ويكون قول الامكان على مراتبها بالتشكيك لاختلاف بالقرب والبعد ولا شك ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف
استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان اذا اتى ايضا تختلف من حيث تعلقه به واما من حيث وجوده في
نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجوده لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت
ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجوده وموضوعه بقي علينا الاستدلال على
وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك
لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه قد ثبت ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا

اما ان يكون موجودا في الخارج او لا يكون وايا ما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر
واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي من حيث تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما في بحث التقدم والتأخر
وهذا الجواب وان كان قصد الشارح في دفع تشكيكات الامام اليه لكنه لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو
انا لا نسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء
وبيانه كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول المسألة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شيء او مع شيء
لانه لو لم يوجد كذلك لا يكون حادثا لانا لا نكن وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته من غير تعلق بشيء
فلو امكن وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده جوهرا قائما بذاته والتالي باطل قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا
ضرورة انه لو لم يكن موجودا لامتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هف واذا ثبت ان كل
حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء او معه وهو المقصود ولانا نقول الممتنع هو ان يكون
بشرط العدم اي في وقت العدم لكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا
المنع وارد على الشق الاول ايضا فان الممتنع هو القائم بالغير بشرط عدمه اي في وقته لكن ان يوجد الغير والقوم به قال الشيخ
في الشفاء لما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان يكون امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا
لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود وهذا خلف وفيه نظر لانا نقول لا نسلم ان امكان الوجود لو لم يكن
موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء وجود المحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو ممنوع فان
العمى ليس موجودا في الخارج وزيد اعمى في الخارج والاولى ان يستدل على المطلوب بان الامكان الاستعدادي ان تعالى
في امكان الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده عن المبدأ او لا فان كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو محال
وان لم يكف بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث
والشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على وجود هذه
الشروط الغير المتناهية وهو محال والا لزم التسلسل في امور موجودة مترتبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم ايضا
محال والا لزم قدم الحادث او عدمها اللاحق بكل شرط يكون معدا لا انه لا يعني بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفا على عدمه اللاحق
ككون الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى ان الكون في المنتهى لا يكون الا وان كان في الوسط
والا لزم كون الجسم في مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون في المنتهى بعده
الشروط المتسلسلة كلما تنازل يقرب وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث شرط شرط حالة

الحادث الى ايجاد العلة تلك الحادثة المقربة لا يكون غاية ما للحادث لانه ليس بموجود بعد بل الموجود آخر وهي الموجود
بما ان يكون له تعلق بتلك الحادث اولا والثاني ضروري البطلان فتعين الاول وهو الذي نسميه مادة وتلك الافادة المقربة
وتلك الاستعداد ويؤيده قيل بعض العقلاء لم يزل الاستعدادات عند حصول الموجودات فقال الاستعداد ان نقص
يزول زوال الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل النطفة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون علقة وجب ان يزول
عنها استعداد النطفة فانه لو لم يزل عنها استعداد وصورة النطفية لم تزل عنها صورة النطفية تأمل على ان الصورة
بحسب الاستعداد وعند حصول استعداد وصورة العلقة فاضت عليها صورتها فكان استعداد ما باقيا معها ثم اذا حصل
استعداد المضغة زال هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية
قلت انهم قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحقة فالنطفة ما لم يتصور بالصور المعدة في الاطوار لم يتصور بالصورة
الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد
اللاحقة فاذا انتفت وجب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة قال بعض الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة
بل لو احدث الصورة السابقة وتواردت عليها الحركات الفلكية والاوضاع تحصل بواسطتها الطبيعة حالة هي استعداد الصورة
اللاحقة **وفيه نظر** لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد او لا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة
وان كان لها دخل يلزم انتفاؤه بانتفائها والتحقيق ان الاستعداد يقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني
كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة واستحقاق الوجود ويبقى مع بقاء المعلول فلعلها واما الكيفية المقربة فهي تنتفي عند
الحدوث لما تحقق ومن تحقيق هذا الفن من سمعته يقول ان المعد عدم سابق او عدم لاحق كان لا يزيد مثلا عدم
سابق ازلي وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق والشرط فيمتاز المعد وهو لا يجتمع مع الشيء وجوده
والشرط غير معد وهو ما يجتمع معه وتحقيق الاعداد تقريب تأثير العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية آماده كردانيدن
يعني ماده را از جهت تأثير موثر آماده ميكرداند ولا شك ان المعد مقرب الى الوجود فان امس مقرب لليوم
فلو لم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا يبقى مع المعلول حتى اذا وجد
المعلول انتفى الكيفية الاستعدادية وانما اطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة
لانه مزال الاوهام ومزلة الاقدام **قوله** ظهر منه ان قول الفاضل الشارح قال الامام القول بان الحادث
قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان او غيره
فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض او لا وايا ما كان فما ذكرتموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر واما

اذا كان فلانه حينئذ يصح الحكم عليه بكونه نفيا محضا **اجاب** بان الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق
فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا لم يكن هناك محكوم عليه لم يكن الحكم
متحققا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده معقود ومعتقد ويتميز عن المعدوم فلا يكون نفيا محضا وعارض هذه المعارضة بان الممتنع معقول
لكن مع انه نفي محض وهو نقض اجمالي سمي الامام في تسميته معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات انما لا يصح بالامور الخارجية
واما بالاعتبارات اذ هي كالامكان والامتناع فيصح فنشا الخبط هنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات ونقول
ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء انه كذلك في العقل فهو ممنوع وان اردتم به انه كذلك في
الخارج فمسلم ولكن لا نسلم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذ وهو ظاهر ثم قال لم تعنون بان الامكان امر موجود وما يدل على
انه ليس بموجود وجوه احدها انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه ان امكان الحادث امر
اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي فله اعتباران احدهما من حيث انه متعلق بشيء خارجي وبهذا الاعتبار ليس بموجود في
الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجودات
خارجية تستدعي وجود موضوعاتها وقوله هو امكان اي امكان الوجود في الخارج مستدرك اذ لا معنى لقوله هو امكان
اذ تقدير الكلام هنا ان الامكان من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود وهو امكان ومن البين ان لا طائل تحته
والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج وهذا ماخوذ من قول الامام حيث قال
صريح العقل لا يقضي بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج كما يقضي بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود
الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشيء الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء
مطلقا كان امكانا وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما من حيث ذاته وانه امر اعتباري قائم
من الاشياء قائم بالعقل وبهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في موجود خارجي هو العقل واذا اعتبر وجوده
ونسبته الى ماهيته يعرض له امكان آخر لكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار **لا يقال** الامور الاعتبارية ان كانت
في الخارج عاد الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة وان لم تكن فحصولها في العقل جهل **لانا نقول** لا نسلم انها ان لم تطابق الخارج يكون
حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل على انها صور لامور خارجية وليس كذلك بل حصولها في
العقل على انها احكام موجودات في الخارج اي عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها في العقل وهي
العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث انها احكامها وعوارضها موجودة في الخارج كما حيث
انها محكوم عليها اي من حيث انها اشياء وموجودات في العقل من شأنها ان يحكم عليها بشيء ويوصف بشيء والحاصل

ان الامور الاعتبارية لها حيثيتان من حيث انها صفات الموجودات ومن حيث انها اشياء من شانها ان يوصف وهي
الحقيقية موجودة في الخارج موجود العقل في الخارج ولا استراب في ان ... واحكام الموجودات ... زايدة ...
السؤال ... سقط الكلام فان الامور الاعتبارية ... حيثية ... اما ان تكون موجودة في الخارج او في العقل
يلزم ان تكون موجودة في الخارج اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج والموجود في
الموجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذه شبهة ركيكة ... فان معنى انه موجود في العقل انه
موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود بالوجود الغير الاصيل ...
الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا وكانه تصور الخارج مكانا للعقل والعقل مكانا للامور الاعتبارية فان الموجود في مكان
مكان آخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط ... ان شيئا يكون موجودا في الخارج باعتبار ...
باعتبار ... والكون ... ان الامكان لو كان موجودا لكان ... الحادث قبل
وجوده او في غيره ... ان امكان الحادث هو امكان شي في شي ... باعتبار ان ... امكان ذلك الشي
وثانيهما انه امكان شي فيما بالاعتبار الاول عرض من العوارض ذلك الشي حاصل فيه وبالاعتبار الثاني اضافة ...
الى وجوده ... بهذا الاعتبار ... في حصوله في غيره وبالاعتبار الاول ... ان الامكان ... الماهية
الى وجوده فلو كان موجودا لزم تحقق الماهية ... ثبوت الماهية والوجود ... تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان
اعتبار ... على تحقق ... الا في العقل ... متعلقان بامر خارجي ... موجودا في الخارج كالاعدام
في بحث ... وعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة فان المطلوب من الدليل كون الامكان غير موجود في الخارج
هذه الاجوبة انه امر اعتباري ... الجواب الحق الا ان يوجه الاسولة بان يقال لو كان الامكان ... وعلم
... خارجيا لكن المقدم حق ... الوجوه الثلثة ... لكن الجواب منع الملازمة ... ان يقال في المنع ان
الامكان وان كان ... في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي ... عن ذلك ... لكن الامام
لم يورد الاسولة كذلك ... كلام الشيخ ان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود ... فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا
او عدميا والثاني باطل لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي ... والامتياز بين الامور
... اختصاص كل منها بخاصية بها امتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ذلك ... الموجود
فيتعين ان يكون الامكان ... ثبوتيا فاما ان يكون جوهرا او عرضا ... الامكان حالة اضافية ... موجودا
... ان يكون عرضا فلابد له من محل ثم قال بعد التقوم في امكان الحادث قبل وجوده ولا نسلم ان الامكان

وهو وجود قابل ... الموجود المذكور ثم ما ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم ...
بان ... للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات عن البعض فان
عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط هذا محصل كلام الامام
هذا المقام ومن المكشوف انه تبين ان لا توجيه للاجوبة الشارح عن هذا الكلام اصلا الا ان الامام خالف ...
في تقديم المعارضة على المنقض ... الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدل على امكان الوجود ... موضوعا موجودا لكان
كل ممكن الوجود وكذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان
القديم لان امكان الحادث امكان شي في غيره فهو متعلق بالغير مستند على وجوده وامكان القديم ليس الا امكان
وجوده غير متعلق الا بماهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان في العقل كعرض في موضوع وان ...
وجوده كان كالاضافة الى مضاف اليه قوله اما الصغرى فلان الاولوية ان حصلت فلا تخلو اما ان تكون حصولها ...
الحادث بازمان او قبل الحادث بازمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث ...
فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور المترتبة الوجود ...
ايضا باطل لان التوقف حينئذ اما على وجوده فيكون ... او على عدمها ... قبل حدوث
الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعد ... لحصول ...
الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية ... الى المادة ... في الامكان ... بان الوجوب ...
الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب ... بوجوب ... لانه ما لم يجب ... الفاعل ...
... التخصيص ... حينئذ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية ... زيادة ... ثم ان ...
الوجوب ... بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ... وجود الحادث ... على وجوده ...
عدمها مطلقا ... لازم قدم الحادث بل على ... مطلقا والا لزم قدم الحادث بل على ... اللاحق ...
كلام الامام على منع ومعارضة ... هذا الكلام ... الى ... اما المنع ... الوجوب ... الاولوية واما
المعارضة فانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ... على عدمها اللاحق ...
ايضا كون وجود الحادث اولى ... ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى ...
التسلسل لانه مبني على ... وان لم يستلزم لم تتم المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ...
... من عدم ... ان لا يكون ... قوله واعلم ان تاخر الشي عن غيره ... فان ...

علی جهة ساوی ورای فی الضبط ان یقال التأخر اما ان یجامع المتقدم فی الوجود او لا یجامعه فان لم یجامعه فهو التأخر
بالزمان وان جامعه فاما ان یکون بینه وبین المتقدم ترتیب باعتبار المبتدأ واخذ الآخذ او لا یکون کذلک فان کان
بحسب الاعتبار فهو التأخر بالرتبة وهو التأخر بالوضع وهو اما بحسب المکان کما فی صفوف المجلس او غیره کالاجناس
والانواع اذا ابتدئ من طرف النوع او ابتدئ من طرف الجنس وان لم یکن بحسب اعتبار الترتیب فالتأخر اما ان لا یحتاج
الی المتقدم وهو التأخر بالشرف او یحتاج وهو التأخر بالذات فاما ان یکون المتقدم علة تامة للمتأخر وهو التأخر
بالعلیة او لا وهو التأخر بالطبع وربما یقال للمعنی المشترک التأخر بالطبع وبعض التأخر بالعلیة باسم التأخر بالذات
فیکون کل من التأخر بالطبع والتأخر بالذات مقولا بالاشتراک علی معنیین عام وخاص والمتقدم والتأخر بالعلیة متلازمان
وجودا وعدما الا ان المعلول تابع فیهما العلة والتأخر بالطبع یستلزم المتقدم فی الوجود دون العکس هذا ما ذکره الشارح
وعندی ان العلة التامة لیست معتبرة فی التأخر بالعلیة بل المعتبر هو العلة الفاعلیة یدل علیه قول الشیخ فی بیانه اذ کان
بل هو آخر فان وجود الفرع عنه هو العلة الفاعلیة وفی شأن حرکة الید وحرکة المفتاح فان حرکة الید لیست علة تامة لحرکة المفتاح
ضرورة توقفها علی الید وعلی العضلات وعلی المفتاح وغیرها مع انه یصح ان المتقدم بالعلیة علی التأخر کما فی الطبع ویطلق اسم
التأخر بالذات فی بیان الحدوث الذاتی علی التأخر بالطبع حیث جعل ما بالذات اقدم بالذات علی ما بالغیر **قوله** وقت ادی
هذا التفسیر مطابقا لما انما وافق الکتاب لان وصول الحصول الی المتقدم یشعر بان له علیه الحصول [illegible] الیه وکذا الاولویة
علیه یدل علی [illegible] للاولویة وایضا الضمیر فی [illegible] یرجع الی الوجود وعلی ما فسره الامام یکون تقدیر الکلام الی المعلول
لا یتوسط بین الوجود والعلة فی الوجود ومن الظاهر ان قوله فی الوجود علی هذا حشو لا معنی له وعلی ای
وجه ینفسر کلام الشیخ فیه زیادة کثیرة اذ یکفی فی البیان ان یقال اذ کان وجود هذا عن آخر فلا یحصل هذا الوجود
الا بعد وجود الآخر وباقی الکلام مستدرک حسنه **قوله** وهذا ایراد المثال للمتقدم الذاتی المناسب ان کان ایراد
المثال للتأخر الذاتی اما اولا فلان الکلام فی اقسام التأخر واما ثانیا فلیطابق قوله فهذه بعدیة بالذات **قوله**
وجعل قول الشیخ الوجود لا یصل حمل کلام الشیخ هنا علی حجتین علی ثبوت التقدم بالعلیة اما الحجة الاولی فهی
اذا کان علة للآخر استحال حصول الوجود الی المعلول الا بعد حصوله الیها ومروره علیها واما الثانیة فهی
ان یقال حرکت یدی فتحرک المفتاح او ثم تحرک وذلک یدل علی التقدم ثم قال الاول ضعیف لان قوله الوجود [illegible]
ووصل الی المعلول کلام مجازی فان اراد به ان العلة موثرة فی المعلول فقد بینا انه لا یقتضی التقدم وان اراد
آخر فلا بد من تصویره والثانی تمسک بکلام اهل العرف وهو رکیک لانا لا نعلم انهم تصوروا التقدم [illegible] او غیره

الشارح

الشارح ظاهر **قوله** وتقریره ان حال الشیء الذی یکون له بحسب ذاته ترتیب هذه المقدمات ان یقال العدم
حال الممکن بحسب الذات والوجود حال له بحسب الغیر وما بالذات قبل ما بالغیر بالذات فیکون وجوده مسبوقا بلا وجوده
وهو الحدوث الذاتی فهنا ثلث مقدمات اما ان العدم او اللاوجود للممکن بالذات فلان الممکن اما ان یقاس الی الخارج
او یقاس الی العقل فان قیس الی الخارج فاما ان یکون فی الخارج مع وجود علته او لا مع وجود العلة فان لم یکن مع وجود
علته فی الخارج یکون معدوما اذ لو کان موجودا لکان مع وجود علته فالممکن بدون الغیر فی الخارج معدوم یحق العدم
فان قیس الی العقل فاما ان یعتبر مع وجود علته او یعتبر مع عدم علته او لا یعتبر مع شیء منهما وان لم یعتبر مع شیء
منهما لا یکون موجودا ولا معدوما لانه لو کان موجودا لکان مع اعتبار وجود العلة ولو کان معدوما لکان مع اعتبار عدمها
فالحال الذی للممکن اذا لم یکن مع الغیر العدم او اللاوجود ولا نعنی بالحال الذاتی الا ما یکون حاصلا له **فان قلت**
لا نسلم ان الممکن لو لم یعتبر العقل مع وجود علته او عدمها لا یکون موجودا فان عدم اعتبار العقل لا یستلزم العدم فربما لا یعتبر
العقل وجود العلة ویکون الممکن موجودا **قلت** المراد انه لا یکون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما یعتبر وجود
الممکن باعتبار وجود العلة وعدمه باعتبار عدم علته فاذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجوده
وعدمه وقد اشار الشارح الی هذا فی آخر الفصل بقوله وتقریر النتیجة ان تجرد تلک الماهیة عن اعتبار الوجود لعلها یوجب وجودها
بالذات مقیدا باعتبار الوجود حتی لا یسبق الوهم الی ان اللاوجود فی نفس الامر واما ان الوجود حال الممکن بحسب الغیر فهو ظاهر
واما ان ما بالذات اقدم مما بالغیر فلان رفع ما بالذات یستلزم رفع الذات ورفع الذات یقتضی رفع ما بالغیر فیکون رفع ما بالذات
مقتضیا لرفع ما بالغیر دون العکس ولا نعنی بالتقدم الطبیعی الا هذا المعنی قال الامام لا شک ان الممکن اذا کان منفردا لا یلزم
کونه معدوما [illegible] العدم لکن هذا الاستحقاق لیس للممکن بالذات والا کان ممتنعا لا ممکنا نعم الممکن لا یستحق الوجود لذاته وعدم الاستلزام
ان الممکن یستحق اللاوجود لذاته ففرق ما بین عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما نشأت من اسقاط الاعتبار
الغیر فان المراد به اما عدم اعتبار الغیر او اعتبار عدم الشیء فان کان الاول او عدم اعتبار الغیر فلا یکون الممکن بحیث لو اعتبر
یستحق العدم او اللاوجود بل فی هذه الحالة لا یستحق العدم ولا اللاوجود وان کان مستلزما فان کان المراد اعتبار عدم الشیء
فنسلم ان الممکن لو انفرد لا یستحق العدم او اللاوجود لکن هذا الاستحقاق لیس للممکن لذاته بل لعدم العلة وهو معنی قوله
الا انفراد او انفراد او جوابه ان الشیخ لم یقل ان الممکن لو انفرد لا یستحق العدم او اللاوجود بل قال الممکن لو انفرد لا یستحق العدم
او لا یکون له وجود وقوله لا یکون له وجود لیس عطفا علی العدم حتی یکون معناه لا یستحق العدم او اللاوجود ویرد السؤال
لکان الجملة معطوفة علی المفرد بل هو عطف علی قوله لا یستحق العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود

صرح الشارح بهذا المعنى حيث قال وانما يجب التعقل بحيث يستحق العدم ولا الوجود فالمدعى انه الامر فيها وهو ان الممكن
اذا انفرد عن الغير استحق العدم او لا يستحق الوجود وانه حال لازم له لان الممكن اما في العقل او في الخارج فان كان في العقل
فاما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها او لا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير الممكن وعدم العلة
ايضا غيره في العقل فاذا انفرد عن الغير هناك عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود
فان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمين في الخارج لكن عدم العلة
في الخارج فاذا انفرد عن الغير هناك ان لا يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة يستحق العدم وقوله لم يكن بين القسمين
الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين الا ان المراد
انه ليس له بحسب الاعتبار القسمان الاخيران في الخارج اذ لا يتصور ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها
فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج او لا يستحق الوجود ان كان
بالقياس الى العقل وجب ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات
فاذا العارض لازم وهو المطلوب ثم انه بعد تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه اما اولا فان استحقاق العدم
اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في المقصد لانه يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود ففي الثانية
فيكون عدم استحقاق الوجود سابقا على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فاذا ذلك الاطناب على ان الحدوث
كون وجود الشيء متأخرا عن عدمه حتى ان هذا التأخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا
وتأخر الوجود عن لا استحقاقية الوجود لا يستلزم تأخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي
هذا المعنى لكنه خلاف ما سبق وثانيا انه لا يلزم من كون الشيء بحيث اذا ارتفع ارتفع شيء آخر دون العكس
تقدمه اصلا فان اللازم اذا كان صفة الملزوم متأخرة عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم دون
العكس على انه لو ارتفع شيء لارتفاع آخر دون العكس يكون متأخرا عنه وارتفاعه بالذات وان استلزم ارتفاع الذات
الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه عليها بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم محتاجا اليه
المتأخر واحتياجه ما بالغير الى ما بالذات غير لازم **قوله** حيث ان بنيه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فقال
ان نقول امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة وقد عبر
عن هذه القضية في الفصل الآتي بالاشارة وعن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية فكيف
صارت هنا تنبيهية وان كانت تنبيهية فكيف صارت ثمة معبرا عنها بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم

في هذا الفصل الامجد والدعوى ظاهرة حتى عبر عنها ههنا بالتنبيه وثمة بالاشارة **قوله** والمنسوب اليه اما ادومي اي
النسبة اما اي ادوم فعلى ادومي بالقصر والفتح واما اي ادوم فعلى ادومي بالمد والكسر وهو خطأ الوجوب اذ تطبع
الى الواحد في النسبة **قوله** تنبيه واشارة في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لسبب
عليه وثانيهما ان الشيء بسببه واجب اي السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول
لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر الى نهاية وايضا
لا يكون ما فرض علة تامة **لا يقال** لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم ولم ينته الى حد الوجوب
لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لا صدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث
يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى فمع انه لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن
المتساويين على الآخر لا لمرجح وهو محال وان توقف لم تكن العلة تامة هف ومن فوائد الامام ان النقوض من هذا الحكم النسبة
على تقدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني باطل لانه لو كان كذلك
لاحتاج الى مؤثر آخر ويعود الكلام فيه ويتسلسل فيتعين ان يكون الامور المعتبرة في مؤثرية الله تعالى في العالم ازلية
فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح
والترجيح بالمرجح وتجويز الاول **قوله** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها الكون الشيء بحيث يصدر عنه ا غير كونه بحيث
يصدر عنه ب فهاتان الحيثيتان ان قومتا او قوم احديهما يلزم التركب والا لزم اتصافه بصفتين في الخارج متعددة
يستلزم التركب او تعدد الصفات في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركب فيه ولا جهات وصفات في الخارج يستحيل
عنه غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد تغاير الحيثيتين
تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب ا في الخارج من حيث يجب عنه ب وان اريد تغايرهما في
العقل فلا نسلم انه يستلزم تغايرا حقيقيا في الخارج وههنا مراد بان المؤثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر
معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك
الواحد كان الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد والا امكن ان يحصل عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية اخرى
الاثر وقد قرر الشارح هنا الصدور بغير الاضافي واشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل وبحث وان اتحد
متعددة فما لم يحصل لها خصوصية النسبة الى حركة لم يصدر عنها تلك الحركة وافضاء ارادة الى الحركة فانما خارجية
بيانه كسائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان للفاعل مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر

ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدوره اما ناشئ عن المبدأ الاول
اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحدة حقيقية فلا تصور
بالذات حصول الشيئين هذه خلاصة الكلام في هذا المقام وما تقرر بما ذكره الشيخ هو ان المعلولين ان فرضنا لزم التركيب
وان فرضنا فذلك الواحد كونه علة لها ان اللازم علة اللازم وحينئذ كونه علة لاحدهما غير علته الاخرى فيلزم التسلسل
او منتهى الى التركيب والبرهان عليه انا لا نسلم انهما محتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانا موجودين وهو ممنوع سلمنا لكن لم لا يجوز
ان اللازم يجب ان يكون علة للازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء فلا بد له من ان يكون معلولا له
فنقول حينئذ العلة انما يجب تقتضي العلة الفاعلية الى كل علة والمنع الاول مندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ
فرض المعلولين في الله تعالى ولا يجوز ان يكون علة لهما حينئذ وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عنده في جميع الصور والمسائل
الا ان المقصود هاهنا فرض الكلي في صورته واستدل عليه بما بعد فيه ولا سيما اذا كانت الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح
واليه اشار الشارح بقوله زيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اه وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد اذا كان علة لهما لذاته وهذه النتيجة انما يستفاد منها خصوص
المبدأ الاول تعالى قوله وفي بعض النسخ زيادة وهو بالتوسط الحيثيتان اما ان يكون احدهما مقوما او لا يكون بل يكونا كل
خارجا والاول يقتضي التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح جعله من نسخة آخره سواء كان احدهما
مقوما والاخرى خارجا كان حقيقة المقوم غير حيثية الاستلزام فانه ان يكون الحيثية الاستلزام ما ان كان خارجا فالكلام
الى ان ينتهي الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم في قوله حيثية استلزامه ذلك اللازم سوى الشيئين المعلولين الكامل حيثية
الاستلزام قوله يلزم منه تركيب اما في ماهية الشيء لما ذكر ان جميع الاقسام منتهية الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر
كلام الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان يكونا مقومتين للماهية او للوجود او المفرق اي الحيثيتين [illegible]
فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود او فيهما والفرق ان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى للوجود والشارح كأنه
اما في ماهيته او بسبب وجوده بعد كونه شيئا حقيقيا اذا كان شيء في نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية
او يكون التركيب بسبب تفرقه اي اجزائه او جزئياته وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول
الحصر انه قال التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود واما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في الماهية
واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشيء المنقسم الى اجزائه
او جزئياته قوله تعالى التركيب اما ان يحصل بعد الوجود والا والثاني هو التركيب في الماهية كتركب الجسم من المادة والصورة

والاول اما ان يحصل بتفريق الشيء او لا والثاني كتركيب الموجود من الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه و
كجزئيات شيء واحد اذا فرض كلها المجموع وفي هذا الذي قال الشارح عليه ان حصول التركيب التفريق غير معقول وان التقسيم
الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها الا لم يكن جزئيات بل اجزاء قوله عارض الفاضل [illegible] ان تغاير الحيثيتين
يستلزم احد الامرين اما تركيب العلة او تعدد صفاتها كما نقض الشارح عليه في قوله بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين
والامام حمل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذلك اي ان تغاير الحيثيتين مفهوما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة ثم اورد عليه
نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب عن الواحد الا شيء واحد فانه لو سلب عنه شيئان كالشجر والحجر فمفهوم
سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر فان كان احد المفهومين مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما
علته للآخر ويعود الكلام فيتسلسل او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالملموس
مثلا غير المفهوم من اتصافه بالقيام الى آخره وان لا يقبل الشيء الواحد الا شيئا واحدا فان قبول احدهما غير قبول الآخر وهذه
النقوض مندفعة بالمنعين المذكورين لو وردا عليها الا على اصل الدليل وتحريره جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول
يتعدد باختلاف الحيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس الى
مسلوب غير بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر وقبول الشيء القبول غير قبوله لآخر وكان
السلب عن الشيء واتصافه وقبوله يتعدد وكذلك الشيء متعدد بحسب تلك الحيثيات وصدور الاشياء الكثيرة عن الشيء
الكثيرة ليس كذلك فلا ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحيثيات واما الصدور فلا يلزم
يتوقف الا على شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له حيثيات متعددة فتعدد الا لكون الا التركيب علة استلزم تعدد الصدور
التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا ان الصدور لا يتوقف الا على امر واحد
فلانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور ويتوقف على امرين فيلزم التسلسل او
تنتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام هاهنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه او الموصوف او القابل
اذا كانت له حيثيات تلك الحيثيات اما ان يكون اعتبارية فلم لا يجوز ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف
حيثيات اعتبارية واما ان يكون خارجية فيعود الكلام فيها اما ان يكون مقومة فيلزم التركيب او عارضة فيلزم
ان يكون علية لها اي علة لذلك ويلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع اصلا ولئن تنزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور
ايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات والنفس [illegible] لو توقف على امرين يكون احدهما [illegible]
التسلسل لو كان تعدد ما [illegible] آخر بل هذا التعدد في نفس الصدور المفروض [illegible] صدور شيء عن شيء

يتوقف على العادة والمصدر والعادة ممكن ولو صدر هو نفس ذلك الصدور فلا يتسلسل ايضا **قوله**
الصدور يطلق على معنيين منظور فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور
نفس الاضافي غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال ههنا شيآن الصدور وحيثية الصدور والصدور وان كان
اضافيا الا ان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا **قوله** واحتجوا على ذلك
بانه لو لم يكن كذلك اي لابد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة فانه ان لم يجوز ذلك لزم القول بحوادث لا الى نهاية
لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة تامة لحادث ما والا لزم قدمه وصدور الحادث عنه يتوقف على
حادث آخر وهلم جرا وتقرير الوجه الاول انه لو وجد الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها كلية حاصرة اي اما ان يكون
كل الحوادث موجودا او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل لاستحالة انحصار الغير المتناهي وكذا الثاني لان كل
واحد منها موجود فيكون الكل موجودا وعلى كلا الثاني في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى اول يكون كل واحد منها
موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا يكون قوله وان
لم يكن كلية حاصرة في الوجود فناشئا من ذلك لا حاجة اليه اصلا **قوله** لان ذلك يقتضي تقدم الفعل الحكماء
استدلوا على قدم فعل الله تعالى بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته
الاولية وكل ما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فيلزم قدم الفعل
بالاولية بخروج الصفات الاضافية والثاني من حيث الفعل وتحريره انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد
اذ العدم الصريح لا تميز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى في بعض الاحوال من ايجاده في بعض آخر او
كون لا صدوره عن الفاعل اولى في بعض الاحوال من صدوره في بعض اذ لو كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال
او لا صدوره كان في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة وهذا بالحقيقة رد على من قال ان الاولوية
في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه وهم الفرقة الاولى والثانية وتقييد العدم بالصريح احتراز عن
عدم الحادث المسبوق بالمادة **قوله** واما توقف الواحد منها قدم على الجواب مقدمة وهي ان ليس معنى توقف
الحادث على حادث آخر واحتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه
في بقائه التوقف والاحتياج في العدم اي انما معدوما بل معناه ان الحادث الآخر لا يوجد مع الحادث الاول
والحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا ازل الاوقات واول الحوادث
فهموا من توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له انه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث ثم

الحوادث ويقتضي ما لا نهاية له منها ثم يوجد هذا الحادث فالشيخ يستفسر ويقول قولكم انه يلزم ان يكون وجود هذا
الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل النوبة اليه وهو محال ان عنيتم ان هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير
متناهية موجودة كل متناهي وقت فلا نسلم انه محال بل هو عين صورة النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت لا يوجد
فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثم يوجد هذا الحادث فلا نسلم الملازمة وانما يصدق لو كان
وقت كذلك وهو اول المسألة على ان كل وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الاخير الا عدد متناه ففي جميع الاوقات كذلك
اذ لا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد واليه اشار بقوله بل الى وقت فرضت الى آخره وقول الشارح وكان وجود الحادث اليومي
في ذلك الوقت موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له يشتمل على التناقض لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث
فكيف يفرض فيه وجود الحادث اليومي **اقول** الاولى ان يراد بذلك الوقت اليوم اي وجود الحادث اليومي في اليوم يتوقف
على انقضاء ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو الشق الثاني من استفساره والعبارة المنقحة ههنا ان يقال ان عنيتم
بقولكم لو كان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود
هذا الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلا نسلم الملازمة
وان اردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات غير متناهية فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع
قوله وداوه ان النزاع في القدم والحدوث سهل جواب سؤال الامام وهو ان مسألة الوحدة اجنبية عن مسألة القدم
والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدته مع ايجادها ولا كثرته وكذا حدوثها فلا اثر للقدم والحدوث
في مسألة الوحدة فتعليقها بمسألة الوحدة في قوله بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا خال عن التحصيل اجاب بان المراد
التصلب في مسألة التوحيد بالقياس الى مسألة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب
قوله النمط السادس لما ترجم هذا النمط بقوله الغايات ومبادئها والترتيب فالانسب ما ذكره الشارح
فان الشيخ في هذا النمط نفى اولا غايات افعال المبادي العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهي تشبهها بالعقول
ونقل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادي الغايات وهي العقول فكان بيان الغايات مفضيا الى اثبات العقول
تقدمها ثم اعاد في الدلائل الاخر على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات فقد رتب المباحث في النمط على احسن
وجه هذا خلاصة ما ذكره الشارح وقول الامام اول المقصد في هذا النمط ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
بفعله منظور فيه لان المقصد ليس هذه المسألة لما تبين في النمط من ذاهب الى انه تعالى مختار فلابد من القول بانه
لو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون تعالى مستكملا بفعله وانه محال من القصد ان كل فاعل

مستكمل بفعله والا لزم منه جواز ان لا يكون الباري فاعلا بالغاية لانه لا يكون فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون له
فقد بطل الوجه الاول واما توجيه الوجه الثاني فهو انهم لما استدلوا على القدم بان الفاعل اذا استجمع جهات الفاعلية
وجب ان يكون فاعلا في الازل كان عذر القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته
بخلق العالم في وقته ودفع ابطال ذلك فدفع هذا العذر وفيه نظر لانه لا يلزم خلو الباري عن ارادة مجددة والا لكانت ارادته
الازلية ... قوله وهذا الكلام كالعكس لنقيض الاول لو كان قضية انما قال لو كان قضية لانه
موقوف المعنى وتوقف الشيء ليس تصديقا بل تصوره وتعيين مفهومه فلا يكون القول المركب من الفرع والطرف
قضية وانما قال كالعكس نقيضه لان هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ فمن احتاج الى شيء آخر فهو فقير وهو ضرورة ليس
بنقيض محمول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشيء خارج عنه وان ... في المعنى لجواز ليس بنقيض موضوع
الاول وهو الغني وان كان في قوته بكلام الشيخ انه انما اعتبر في الغني الاستغناء عن الامور الثلثة لانه لو افتقر في شيء
منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وقد ذهب الى ذلك حيث قال الامام لما فسر الغني بانه الذي لا يفتقر في الامور الثلثة
كان الفقير مقابله وهو المفتقر في احدها فرجع كلامه الى انه لو افتقر في احدها لافتقر في احدها ولا فائدة فيه اجاب الشارح
بطريقين الاول انا لا نسلم ان معنى الفقير هو المفتقر في احدها بل الفقير اعم منه لتحقق الفقر في الاضافات المحضة وفي الثاني
وغيرها وحمل الامام الاخص بقيد ولئن سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن لا نسلم ان حمله على المفتقر في احدها خارج عن قانون
الخطابة فان الحد حمل الى المحدود وكون ذلك مقدمة خطابية ... وتكرار المعنى المحدود الى الحكم المحدود ويعلم من هذا
التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعي على انه منع نظرا الى الاول لان تفسير
هذا الشيخ مقابله الغني فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا لجاز ان يصدق على الغني وهذا خلف واما الثاني فلان
الامام ما قال انه خارج عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة لتكرار المعنى الواحد في الخطابة
ايضا جائز وتقويها للاعادة لكن المقام برهاني يجب ان لا يستعمل الخطابة فيه ... وقع من اختلاف الشيخ
الثاني ان الامام قصد بهذا الفصل بانه في تفسير الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية
... انه في قوة قضية قائلة ان المحدود ... في قوة قضية قائلة ان مقابل الحد مقابل المحدود ... لم يكن لهذه
القضية فائدة لم يكن في تعريف الغني ايضا فائدة ونقول ايضا سلمنا ان الفقير هو المفتقر الى الغير في شيء
لا فائدة في حمل هذا المعنى على المفتقر في شيء منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون في حمل الفقير عليه فائدة لان السامع
لم يتصور الفقير كنه معناه بل بوجه ما فحمله عليه يفيد وتقرب معناه الى فهمه قوله اعلم ان الشيء الذي انما

المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن به واولى له
ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن به واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن به ولا ما هو
الاحسن من غيره فهو مسلوب الكمال فان قيل انما يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض عائدا الى نفسه اما اذا كان عائدا الى غيره
فلا اجيب انه اذا فعل لغرض عائد الى غيره ولم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع لغيره احسن به واولى به من الترك
لم يكن لغرضه فهو والا لزم ما قلتم فان قيل يفعل لا لغرض عائد الى نفسه ولا الى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه اجيب
بان فعل الحسن في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول
الثلثة قوله فانتج ما يقال من ان الامور العالية المبادي العالي تام الفاعلية وهو الباري تعالى والعاقلة
المبادي العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدأ العالي لا يفعل لغرض في السافل والا لاستكمل
بالسافل وهو محال واما المبدأ الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبدأ لجميع الاشياء لان
الصادر عنه اما ان يكون صدوره عنه لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال بالغير فتعين
ان يكون صدوره لذاته فيكون هو غاية الشيء ولا معنى للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية
لم يكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغائية هي التي صارت فاعلية الفاعل فهو اذا فقد كونه غاية كما يكون فاعلا
لكان منه الاشياء كذلك فاعلا للاشياء واما المبدأ العالي فهو وان لم يكن له غاية في السافل الا ان المبدأ الاول
لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه وانما
الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا وانما
قال هو كنتيجة لما قبله لانه ليس هناك قياس هذا الحكم منتجة بل لازم من لوازم الغاية المذكورة وفرع من
فروعها ولهذا قال وسم هذا الفصل بالتذنيب قوله وعلل ذلك بكون كل شيء منه اي علل كون كل شيء له
بكون كل شيء منه فلما ثبت انه الفاعل والغاية معا فلان كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل
شيء لكن انما ثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل
التذنيب لا يقال لما كان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد
في الوجود والتعليل بحسب التغاير في العقل فلا محذور قوله لفظ حسن مجمل يراد بها تارة الحسن العقلي
وانما ثبت لو كان لفظ حسن موضوعا للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب انه يستعمل اللفظ
في الحسن العقلي والماذون شرعا لكن لا يراد بها الحسن العقلي او الاذن الشرعي بل مفهوم ...

مطلوبا مؤثرا فاذا قيل العلم مما ينبغي لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد به انه مطلوب الحصول مما يؤثر
وان كان حسنا عقلا وكذلك قوله النكاح مما ينبغي لا يراد به انه ماذون شرعا وان كان ماذونا شرعا ثم انه
لا نسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي مقول على معان كون الشيء صفة كمال وملايما للطبع
ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها اما الاولين فظاهر واما المعنى الثالث فلان فضائل
الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذائلها مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن والقبح في
هذه الفصول المتقلين وكانه اعترض على هذا المنع هاهنا تعويلا على ما سيصرح به ومنع انحصار معنى ينبغي فيما
ذكره من المعنيين وهو ظاهر قوله وكذلك القول في الدواء المصح هذا جواب سؤال آخر ان يقال الدواء
المصح للبدن او المزيل للمرض يفيد صحة البدن او ازالة المرض ولا شك ان صحة البدن او ازالة المرض مما ينبغي
فهو افادة ما ينبغي بلا عوض فيلزم ان يكون الدواء جوادا فاجاب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية
في البدن ملايمة او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة او ازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة او ازالة
المرض وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات وربما
انه كمال لغيره فهو بالعرض وفيه نظر لانا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة او ازالة المرض
ليست افادة اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفية الملايمة للطبيعة او المضادة للمرض وهي امر ينبغي وغرض
موجب ان يكون جوادا بالنسبة الى تلك الكيفية الحادثة البدن وتوضيحه ان الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود
المزاج احدث فيه كيفية الحرارة وهي مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك الفرج اذا ورد القلب الضعيف ينبغي
بالذات تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول
بالقياس الى معلول معلوله جوادا بل لا يكون جوادا الا بالقياس الى شيء واحد فقط لان غيره انما هو بواسطة
وان كان المراد انه يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة فاحلال الاعضاء يمكن ان
يوجب الموت بالحقيقة لانه موجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات وانطفاء الحرارة الغريزية
موجب الموت والجواب عن جميع النقوض بان القصد معتبر في معنى الجود والشيخ اعتبره في تعريف الجواد النفي
حيث قال وطلب تصدق الشيء يعود اليه لم ينف القصد مطلقا بل بقيد بالعوض فدل بحسب المفهوم على اثباته
مطلقا ولولا القصد في الافاضات الالهية لم يكن له قدرة اصلا وهو خلاف ما سبق وان فرضنا انه لم يعتبر القصد
في معنى الجود فلا اقل من اعتبار الشعور بما يفيده وح يندفع جميع النقوض **قوله** فاذن ظهر ان كل فاعل يفعل

بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او باستفاضة وذلك لان الفعل اما لطلب الكمال او
لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو مستكمل بفعله واليه اشار في الفصل المتقدم بان الشيء اذا احسن له ان يكون
عنه غيره وكان لو لم يكن عنه لم يحصل له الا احسن به فهو في حد ذاته مسلوب كمال وان كان لدفع النقص فهو مستفيض بفعله
مستفيد في مقابلة فعله التخلص من النقص واليه اشار في هذا الفصل بقوله الشيء الذي يفعل شيئا لو لم يفعله
لقبح به او لم يحسن منه فهو متخلص من الذم اي مستفيض بما فسره به وهذا البحث اشارة الى الفرق بين الكلامين
واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد ذكر مثل هذا في موضع آخر منها حيث فسر الغاية قال
انه لا يجوز صدور ما عنه بقصد وارادة وقال بعد ذلك ليس المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل
بل هو حق في اثبات المطلوب ومن البين ان جميع ذلك ينافي ما سبق منه ان الله تعالى فاعل بالاختيار ولعل المراد هاهنا
انه ليس فاعلا بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان لا يكون فاعلا بالارادة لا لغرض **قوله** هاهنا قضيتان اشتركتا في
الموضوع القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله فهو مسلوب كمال والضمير فيها الى الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لم يكن
عنه ما هو احسن به والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه
فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك
فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل لا تلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا
وحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا فمن الجائز ان لا يحسن الترك ولا الفعل واما محمولا القضيتين فمختلفان في
لكن تفسير المتخلص بالمستفيض تفسير الخاص بالعام لان المتخلص من المذمة مستفيض وليس كل مستفيض متخلصا من المذمة
بل يجوز ان مستفيد في مقابلة فعله كمالا **قوله** لا تجد ان تطلب مخلصا كان سائلا يقول قد علمنا ان المبدأ الاول لا يفعل لغرض
فما المبادي العالية لا تفعل لغرض في السافلات ولا شك ان صدور الموجودات على الترتيب والنظام اللائق بها
ليس بحسب طبيعة او اتفاق وجزاف وصدوره من المبادي على ذلك الوجه باي وجه يتصور فاجاب بان ذلك لما
المبادي مبادي مثل ذلك النظام اللائق في العلم السابق فان الباري تعالى عالم بسائر الموجودات مع ترتيبها
الترتيب حتى انه حاضر لكل موجود موجود في وقته تلك الموجودات فاضت عنه في اوقاتها كما هي حاضرة له ولعل الفرق بين
هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه **قوله** والمقصود نفي الغرض لما كان النمط في الغايات وارادة
بين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او
اجرام الجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تعلق التدبير وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي العقول

بيان غايات افعال المبدا الاول والمبادي العالية اعني العقول حيث قال ان الواجب لا غاية لفعله وان ذكر
وصف الغني ثم برهن على الدعوى ثم اكده بالوصفين الآخرين ثم جعل الحكم في المبادي العالية ثم فرع عن العقول
شرع في غاية افعال النفوس فهي اما سماوية او ارضية هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط قوله ومعنى انه يلزم ان
لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيتم به انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعل كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك
محال وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يستعد الله تعالى بتلك الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان يكون
الشرع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لا شك ان الاستفسار انما
حيث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد بين مفهومات الغني والملك والجواد وقد جعل سلبها لازما لاحتياجها
ولو فرضنا فيه اجمالا فسلب تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق الذم وان لم يفعل استحقه فهو استفسار
لمعنى لا يحتمله اللفظ اصلا فهو قبيح في المناظرة فلا يقال ان عنيت بالانسان الحجر فلا نسلم انه ليس بجماد واما قوله وهل هذا
الا الزام الشيء على نفسه فقد عرفه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه ما فيه لان غاية توجيه
الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من الترك فانه لو تساوى الفعل والترك
بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل اولى من الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويستفيدها
بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا والمقدمات
اربعة والمقدم فيما بين ذلك التالي بل المغايرة بينهما بينة ظاهرة لا تخفى على ان قوله في الجواب معنى قول الباري لو فعل
بالارادة لم يكن غنيا دل على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله متى فعل ما وجب لم يستحق الذم
ولعل المراد انه لو عني بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام حينئذ انه
لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله الا انه فرض للاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا
قال الشارح معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته **قوله قد تبين في النمط الثالث** اعلم انه كرر هذه
المسئلة من الابتداء ليترتب الكلام منه الى الانتهاء والا فلا يبالي بتكرار بعض ما سلف فان تكرار الدرس مما يجلب نشاط
النفس فنقول قد تبين ان الحركة اما طبيعية او ارادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدؤها
اما خارج المتحرك فهي قسرية او لا وح اما ان يكون مع شعور وارادة فتكون ارادية او لا فتكون طبيعية ولا يجوز ان
تكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتعين ان تكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل ما من حد و المسافة في الحركة
المستديرة تكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان الميل بالطبع حركة واحدة اي ما يميل عنه بالطبع وكون

فالحركة وضعا ما بالطبع في موضع وتاركا له بعينه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع
والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور
الحركة القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدا ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وهنا سؤآلات الاول ان
ما ذكرتموه في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع
فلو كانت الحركة الدورية النفسانية ارادية كان ذلك الوضع مرادا وغير مراد في حالة واحدة وانه محال واجيب
عنه بجواز كون الشيء الواحد مرادا وغير مراد من جهتين فان مبدا الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه بخلاف
ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات والاغراض الثاني انا لا نسلم ان ترك هذا الوضع هو التوجه الى
ذلك الحد او الوضع بل يترك حصوله في حد او وضعا ويتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد او مثل ذلك الوضع ضرورة
انعدام ذلك الحصول وذلك الوضع بتركه وامتناع اعادة المعدوم فالاولى ان يقال ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع
محال لا يتصور بخلاف الارادة على ما تقرر فيما سبق الثالث ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن لا نسلم انه يلزم
منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان يكون
المطلوب نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة بذاتها لغيرها فانها انما تقتضي التادي الى الغير فيكون
المطلوب ذلك الغير والمطلوب بالحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع والثلثة الاول منفية هنا فتعين ان يكون المطلوب
الوضع الرابع انا لا نسلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة وحيث يريد السكون في موضع
ويقسر على الحركة عنه ولئن سلمناه فلا نسلم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون
بالطبع ويحرك بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني من ان مبدا الحركة الفلكية طبائعي وقد بان ان الحركة المستديرة
ارادية فهي اما ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن الحصول او لا فان كان ممكن الحصول فلو
انقطع حركته وان استحال طلبه ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه فمعنى هذا الا يكون مرادها
كليا لان المراد الكلي يجب ان يكون مدركا والمدرك الكلي يمتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان يجيبوا عن ذلك الدليل بان
انا لا نسلم انه حصل المراد الجزئي تحت الكل وانما يكون كذلك لو لم يستند بواسطة نيل ذلك المراد الى مراد جزئي آخر
وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع جزئي طلب بسببه وضعا آخر جزئيا يطلبه فلا يتحرك ابدا وثانيا لا نسلم انه
اذا كان ذلك الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولم لا يجوز ان كان بتخيل او ظن انه ربما يحصل فان ذلك ممكن من القوى
الجسمانية ليس بممتنع سلمنا ذلك لكنه منقوض بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع او لا الى آخر ما ذكره

ثم اراد ان يثبت ان المراد كلي فقط او الارادة الكلية لا تكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية والاوضاع
الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي الى جميع الافراد على السوية فلا تخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل
بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية منبعثة من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد ان يكون مدركا فلا ينفعل [illegible]
المجردة الى قوة جسمانية فلا بد ان يكون في الفلك قوة جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية ولتشابه
جرم الفلك لانه بسيط لا تختص ببعض اجزائه تلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الفلك فتلك القوة هي المنطبعة
كالخيال فينا الا انه غير منطبع وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك
مجردة والذات المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل والا فهي النفس فلا يخلو اما ان يكون مباشر التحريك هو العقل
او النفس لا جائز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بالحركة والعقل لا يكون مستكملا بالحركة
ليصح [illegible] ان يكون جميع كمالاته حاصلا فيه بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك السماء له ارادة كلية وارادة جزئية والعقل ليس له
الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية اما انه ليس له الارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس حاصلا متجددا ومتصرما اي ما لا يكون
موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون العقل مرادا موجودا وهو طالب له والا ان يكون مفقودا وهو العقل كالذي حالة متشابهة
واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنطبع الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الغواشي الجسمانية هذا
التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح ايضا فمن قوله الثاني ان المراد الكلي اي قوله لا يكون كمالاتها حاضرة حقيقة اشارة
اي ان العقل ليس له مراد كلي وقوله ليست جزئية متغيرة وما عطف اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والمحرك السماء
خلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن اقتصر على الصغرى وترك كبرى القياس كانت
والنتيجة ان العقل ليس بمحرك السماء والمطلوب حكمهما في هذا الدليل وايضا فان قوله المراد الكلي ليس حاصلا ومتصرم
فيه [illegible] ان يقول المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما وحاصلهما الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه يريد
جزئية متجددة ومتصرمة على الاتصال فان اثبات الارادة الجزئية كاف ومتجددة وما تصرمها فضلا في الاستدلال
الثالث الاولى ان يقال ان ذلك ايماء الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية متجددة ومتصرمة لتجدد الحركات
والاوضاع المتجددة المنصرمة عنه وتوقفها على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات متجددة ومتصرمة لانه موجود
دائم متشابه الاحوال وما كان هذا استدلالا بثبوت الارادة الجزئية ونفيها كما كان استدلالا بثبوت الارادة
المذكورة
مطلقا وسلبها جمعا في وجه واحد لان ما فيه ما هو الارادة واحد بقي هنا **اشكال** اورد هنا ان الدلالة
على نفي المراد الكلي عن العقل وكذا المراد الجزئي ايضا عنه فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا او

او مفقودا والحصول محال ثم كذلك الا انه تخصيص نفي الارادة الجزئية لشيء آخر وهو انها بالغواشي الجسمانية والعقل منزه
عنها فكانه نفي الارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية بطريقين ولا وجه له الا غرابة فلا يمكن للعقل ارادة كلية
ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا فقول المقصود انه ليس له مراد او تحصل بالحركة والدلالة انما اقيمت عليه فلا
فمن الجائز ان يكون للعقل مراد موجود دائما كلي او جزئي الوجه الثالث ان المباشر لتحريك السماء لا بد ان يكون متعلقا
به تعلق التدبير والتصرف ومرتبطا به ارتباط نفوسنا بابداننا مستفيدا الكمالات بواسطة جسم الفلك والجوهر العقلي لا يكون
كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فان مبدا الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه ما كان العقل كاملا مباينا للجسم لم يرتبط
بالجسم ارتباط نفوسنا فلو كان مبدا الارادة الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء اي لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم
وقد ثبت انه كذلك حيث **قال** لانه لم يرد ان يصرح المعلم اي تلامذة ارسطو نقلوا عن ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك
هو النفس المنطبعة ولها ارادات جزئية فلا استدل الشيخ على وجود مبدا الارادة الكلية لم يستحسن ان يصرح بخلاف
اقوال تلامذة ارسطو فقيده اي قال ان كان **قوله** ولا يمكن ان يقال تحريك السماء والداعي شهواني لان تعين الغضب المتصلة
ان الافلاك نفوسا ولها ارادة ان تبين الغاية من تحركها فقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او
معقول اي غير مدرك بالحس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للجذب او يطلبه للدفع وجذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافر
هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولا فلان الشهوة والغضب لا يكونان الا في جسم متغير من حال غير ملائمة الى حال
ملائمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية لا يتصور
واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية دال على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وحينئذ اما ان
يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اما ان يطلب لذات المعشوق ولا
صفة ولا شبه ذاته ولا شبه صفته فهو لا يتعلق له اصلا بالمعشوق فلا فرض معشوقا لا يكون معشوقا فتعين انحصار الاقسام
في الثلثة اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في
الحال او لا يحصل ابدا واياما كان فيلزم احد الامرين اما انقلاب الحال او وقوف الفلك وهو محال فتعين ان يكون الحركة لتشبه
بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو مطلب التشبه به فالمطلوب اما ان يكون نيل التشبه المستقر اي
شبها واحدا باقيا دائما فيلزم احد الامرين او يكون نيل التشبه الغير المستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر
ولا يخلو اما ان تحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لا تحفظ والثاني باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن المطلوب
محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه التشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث ذاته

من القوة اي في صفات الكمال او من حيث انه بالقوة اي في صفات النقصان والثاني محال فيكون المطلوب
حصول التشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات
كمال غير متناهية وهو العقل قال وقد ثبت لا حاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول لكفى ان يقال لما كان
حركة الفلك ارادية فلا بد وان يكون معشوقا وهو حقيقة اما ان يكون حركة لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدليل
نقول المطلوب اثبات العقل وهو متوقف على ان المراد ليس محسوسا فلا بد من ذلك التقسيم ولم يرجع الى بيان ما
اشكل من الشرح والمتن نقول فهو اذن اشبه محركاتها العادة عن تقضا العقلي اي القوة العاملة فقد عرفت ان
للنفس قوة نظرية وهي التي بها تشتغل بادراك الكليات وانطباع المعقولات وقوة عملية وهي التي بها تحرك الآلات في تصور
شيا ثم تحرك الآلات لما يحصل ذلك الشيء الذي ان الفلك تتصور امرا تحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق كونه اما
شيا انه يحصل الذات فهو بيان لحصر المراد والمعقول في الاقسام الثلثة وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا او لا فان
لم يكن موجودا فاما ان لم يوجد بالحركة فلم يكن مطلوبا او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف او غيرها
او تقوم بغيرها واياما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل لانه لنيل حال من احواله
او لغيره فان كانت لنيل حال له فالمطلوب حصول صفة المعشوق ولا شك ان قيام صفة الشيء بغيره محال فالمراد حصول حالة
للفلك بالقياس الى المعشوق ونسبة كما اشار وهو اراده واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة متوجهة الى حصول حال المتحرك
فان كانت الحركة لغيره وذلك لا يكون ذلك الغير الا شبه ذاته او صفته والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة والقول
بهذا القدر يكفي في بيان الحصر والمقدمات الباقية ستة ذكرها قطعا دالة على زيادة تبيين وايضاح واما قوله وجملة
تكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه فمعناه ان المعشوق لو كان حالا بالحركة ذاته او حاله تكون تلك الحالات
الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة المدورية ذاته او حالة هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال الجسم المتحرك فالحاصل ان
المعشوق لا يجوز ان يكون من كمالات الجسم المتحرك والا لزم احد المحذورين اما المعشوق في نفسه شيء موجود والاثبات
او ينال بالحركة وهو يطلب التشبه به وانت خبير بانه لو حذفت هذه المقدمة لتم الدلالة وما قاله من ان المتن فلا غناء
واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب تشبه ينقطع ابدا لم يحصل ان التشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر
مستمر بحسب النوع وتخرج منه تقسيم التشبه الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه في قوله فلا ينال بكماله اشارة الى ان
المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات بل جميع المشابهات بوجوه غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية
لا يحصل الا بتشبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا كانه جواب سؤال وهو ان قال

الغرض من الحركة لو كان شيئا غير مستقر فالمراد اما تحصل التشبه او نوعه واياما كان تحصل شبه واحد وهو يلزم وقوف
الفلك اجاب بان المراد التشبه بكماله اي التشبه بوجوه غير متناهية ولا ينال الا على تعاقب مستمر فحاصل الكلام انه لو اريد
ان المراد هو التشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهات متناهية او مشابهات غير متناهية
والاولان باطلان والمشابهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة او على التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين ان يكون
المطلوب هو التشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على التدريج في اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق
ما الامور التي بالفعل من حيث براءته من القوة فمنه يخرج تقسيم التشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال او النقصان ورد قوله
واشعاعه الخير اي محرك السماء في حال استفاضة الكمالات من العقل يفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون والفساد كلي بها
استعدادا للمواد واما قوله ذلك الافاضة ليست الغرض في السافل بل من حيث انه تشبه بالعالي وقوله وسداد ذلك ما يحتاج الى
الوضع الاقرب ذلك التشبه الغير المستقر هو الوضع فان الفلك تحرك وتستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور التي هي بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال التشبه الذي
كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما ان نوع الوضع محفوظ بتعاقب الاوضاع محفوظ نوع التشبه
بحسب تعاقب التشابهات وتقبل بواسطة تلك التشابهات الفيض من معشوقه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم
سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم واما التشبهات
وما يترتب عليها فهي للنفس ونحن لا نعرف حقيقة ذلك التشبه بل انما نقرر الكلام في هذا المقام والاعتراض عليه ان يقال
لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس اما للجذب او الدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون للفرح او
للتشبه او غيرهما ولئن سلمنا لكن لا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم في البسيط تشابه الاجزاء المفروضة
في الحقيقة واما تشابه احوالها فغير لازم ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية بكل
جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية ولئن تنزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان القسمين الاولين
وما ذكره من انه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلا ولو كان له مراد فاما ان يحصل دفعة او لا يحصل وايا ما كان يلزم
انقطاع الحركة قلنا لم لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق او حالا له ولو كان ذات المعشوق او حاله
محالا في الوجود ولم لا يجوز ان يكون المطلوب مشبها غير محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد او حالا من المعشوق لكن
كما ذكره في التشبه ثم بعد ذلك لا نسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات
فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما في الباب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقا على

حصول التشبهات للافلاك ولهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بكالويه وعلى تقدير اجتماع
الصفات ايضا المتناهية يجوز ان يكون هو المبداء الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل والفلك لو انحت التافل
الدليل بكلك ودفع هذه الاعتراضات او ابطلها قوله وتقرير الكلام توجيه ان اختلاف حركات الافلاك مستلزم
اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات مستلزم اختلاف المتشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان
الى الفاعل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا
الى اجسام الافلاك فلا يخلو اما ان يكون بجسميتها من حيث الجسمية وهو محال لانها مشتركة والمشترك لا يكون علة للاختلاف
واما بطبيعتها وهو ايضا ممتنع لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى اي وضع من الاوضاع والبطو
وذلك يقتضي تشابه احوالها وحكمها ان كان طبيعيا لانها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف
الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض
وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مبادئها وهي العقول فيكون اختلاف الحركات
ملزوما لاختلاف المتشبه به لكن اللازم حق فالتالي مثله هذا هو التقرير المحرر المنتج لعين المطلوب وهو كثرة المتشبه
والشارح جرى على وتيرة المتن فاورد ابطال نقيض المطلوب وذلك ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في
جميع الافلاك واحدا وهو عكس نقيض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا لتشابهت الحركات في الجهة والسرعة
والبطؤ وهو عكس نقيض الصغرى فينتج ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابهت الحركات لكن اللازم منتف فينتفي الملزوم
ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى
هذا القياس لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركته الى جهة معينة آه بيانها لا بيان الصغرى وان
كان هو الظاهر ومع ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم اقتضاء الوضع المعين
مستدرك في البيان وفي الدليل كيف ما تقرر نظر من وجوه فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل
وضع ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة او حينئذ لا وان اريد الاحتمال
الذهني فهو مسلم لكن لا ينتج المطلوب فان الاقرب ما سنذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف الحركات لو
الى الطبيعة او الارادة فلا يلزم ان يكون الحركة طبيعية فقط لانا نسلم فانا نلزم لو كان الحركة مستندة اليها وهو ممنوع
من الجائز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة وكونه عروض صفة لها بواسطة امر آخر كما ان تحرك
وما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء وطبيس بالارادة بل لان البدن لا تمكنه الصعود وسقفا يمكن

لا نسلم ان اختلاف تحريكات النفس الافلاك بواسطة اختلاف الاغراض لم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف
النفوس في القوة والضعف او في ساير الاحوال بحسب طبايعها لكن لا نسلم ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مباديها
ولم لا يجوز ان تتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان قوله واعترض الفاضل الشارح الكاتبي
تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه وهي يستلزم تساوي الحركات قال الامام هذا الالزام لازم
عليكم لانكم قائلون بوحدة المتشبه به فان محركم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه انه يريد ان يجعل نفسه مثل
العقل فان في ذلك انقلاب الحقائق بل معناه ان العقل خرجت كمالاته اللايقة من القوة الى الفعل والفلك يريد
ان يخرج كمالاته اللايقة به ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة الى الفعل مشترك
بين ساير العقول ولا مدخل لخصوصية عقل عقل في ذلك فالفلك لا يطلب التشبه الا بموجود خرج جميع كمالاته اللايقة
من القوة الى الفعل وهو شيء واحد فلو كان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه ثم تساوي الحركات ورد عليكم هذا
الالزام ايضا اقول ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بان قال هذا المعنى وهو اخراج الكمالات اللايقة من القوة الى الفعل
مشترك بين ساير الافلاك فيكون المتشبه واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة المتشبه تساوي الحركات لزمكم
هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لان غايات حركات جزئية لا تشبه كلي وتشبه
الجزئي لا بد ان يكون لمتشبه به جزئي فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا يخفى ان جوابه انطبق على التقرير الثاني لعدم احتياج
حينئذ الى تقدير هذه المقدمة القائلة بان التشبه الجزئي يكون لمتشبه به جزئي وهي مقصودة في الشرح قوله وجب ثم
اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق ان اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التي هي التشبهات
واختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقل يتشبه به واما ان المقدمتان وان لم تكونا يقينيتين
الا ان الظن واقع بهما والظن في مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات ليس لاجل اختلاف
الاغراض بل لاجل نفع السافل فان الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة في الجهة
المخصوصة هي الهيئة المخصوصة انما هي لنفع السافل فهذا اختارها والشيخ في ابطال هذا المذهب ان الاول انه لو جاز ان
يكون هذه الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون يحصل غيره لان الفلك كان لو كانت لو اختار
الحركة لانها مما فيه غير وهذا النقض وان سماه الامام معارضة الثاني انه لا يجوز ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما
لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب وهذا اجوبة
من الطريق الاول تعود بل اولى كان الاصل آه واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه

والتشبه فما حصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة فالحركة انما هي كالة لحصول
المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قد قرروا استواء الحركات في تحصيل الغرض وهو حيوا[illegible]
اختيار جنس الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض وجوّز
كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع ايضا
تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية بارادات جزئية ولعلها
لا تحصل الا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي بـ
ان السكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذي اورده على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله
ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك نزل ما قال به الامام فهو زايد لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية
الى السنا[illegible] واصل الحركة آه تمام الجواب ودونه قوله فخلط الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف الاول ان المراد من حركة الوحدة
ان المتشبه بالعبيد واحد ومن قول الكثرة ان المتشبه به القريب كثير فلا منافي بين القولين قوله والجواب
عن الاول تقريره انا نختار ان ذلك الواحد متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات قلنا لا نسلم وانما يلزم
لو كان متشبهابه قريبا وهو ممنوع بل متشبه به بعيد سلمنا ذلك لكن نختار ان المتشبه به متعدد قوله فلا يكون مشابها
به قلنا لا نسلم فان المراد بالمتشبه به ماله دخل في التشبه به والمبدا الاول كذلك لانه علة وجود المتشبه به وقيل
في وجود ذلك قوله في كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور اي كيف يعقل ان الشيء بسبب انه يتصور شيئا
ويدرك كمالا يحرك شيئا آخر والمثال ان النفس الانسانية ايما تعقل امورا وتنتقش في قوة الخيال صورها على سبيل
المحاكاة للعلاقة بينها فتنفعل فيسري الانفعال الى البدن فيعرض له حركة ودهشة وكما ان حدوث الانفعال في
النفس يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال
نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله القوة قد يكون على الافعال
غير متناهية التناهي واللاتناهي يعرضان الكم بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كمه والقوى ليست كميات و[illegible] نهايتها
ولانهايتها بحسب كمية آثارها اما الانفصالية وهي عدد آثارها واما الاتصالية وهي زمانها فنهايتها ولانهايتها
بحسب عدد حركاتها فهو الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولانهايتها بحسب زمان حركاتها فلكان الزمان
مقدارا كان يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد ويمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فما في جانب الازدياد
فهو الاختلاف بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال وجود القوة الغير المتناهية

بحسب الشدة لان حركتها اما ان تقع في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان تقع في زمان فيكون حركتها
في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هف ولم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل
اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة المدارة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب
العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد وان العدة واما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر
وبحسب العدة لان الفلك ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة
الفلك بحسب الفرض ورها فانها لو اتقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفى لم يمكن حركة المدارة متناهية
واما الشارح فقد قسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام فانهما تعرضان الكم لذاته او ماله كمية كالجسم او ما الشيء يتعلق بمركب كالقوى
فانها تتعلق بما شيء اله كمية وهو عملها واشار بقوله فهما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية اولا وبالذات
بالذات فاما ان يكون عروضها للكم المتصل فكنهاية المقدار ولانهايته واما ان يكون عروضها للكم المنفصل فكنهاية العدد ولا
نهايته والمقدار لا يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لانهايته لانهاية المقدار لا لاتصاله بل يمكن ان ينتقص الى غير النهاية
لانه قابل للانقسام والانفصال وايا لكنه عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لانهايته لانهاية العدد وقوله
والشيء الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار بقوله واما الشيء الذي يتعلق به شيء
ذو مقدار فتعرض النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد الاعمال
فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كان بحسب
مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اي يكون عمل واحد يقع في ازمنة مختلفة فان وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية
القصر حتى في الآن فالقوة غير متناهية والا فمتناهية وكلما كان الزمان اقصر كان القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل
اي يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء عملت ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا متعددة
متناهية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى
وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة ما بقدر ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى بمثل ذلك الذراع في ساعتين يلزم على ما ذكر
ان القوة الاولى تكون اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرنا قوله والحركات التي تفعل بعد هو الغرض بيان ان
الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبني على مقدمتين احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا اول له
ولانهاية وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية ولانهاية لها فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة
واحدة مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان اما الاول فلانه لا يجوز ان يكون الحركة

الحافظ مستقيمة فان كل حركة مستقيمة منتهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان ذهب على استقامته الى غير النهاية وهو
محال والا لزم وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينعطف او يقف في تلك الحركة متناهيا ونقطة هي نهاية الذهاب وبدء
الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة وقد زعمت حركة واحدة هذا خلف وفيه نظر اذ لا نسلم ان الحركة
لو انعطفت وانقلبت عن الذاهبة لم لا يجوز ان تكون الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال اذ لو تحركنا الى قطع
على مسافة فيها انعطاف نحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمر على اتصالها واما
ثبت ان يكون الحافظ لزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة فيه ان الحركة
المختلفة لجهة وهي في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول آني فانه لو وقع في زمان
ففي نصفه اما ان يحصل الوصول او لا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في
نصفه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا او مفارقا له والمباينة والمفارقة انما يحصلان في آن فلا يخلو اما ان يكون آن الوصول
عين آن المفارقة وهو محال والا لزم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الآنين زمان او لا فان لم
يلزم تتالي الآنات وهو محال فانه لو جاز ذلك لجاز ان يحصل منها امتداد [illegible] والزماني منطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء
الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فذلك زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا متحرك الى ذلك الحد اذ التقدير انه وصل
اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة وتقرير الشارح بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى كل حد مفروض
في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن اي آخر الزمان قال فان قلت لا نسلم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض
معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم محال فقد امتنع الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول
في حيز بحيث لو فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض وارد وانما
قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نوقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل لزم تخلل السكنات في تلك المسافة كما اورد الشيخ
نقضين الاول انا اذا ركبنا كرة على دولاب دائم وفرضنا تحتها سطحا بسيطا بحيث تلاقيها عند الصعود والكرة نقطة مماسة
لذلك السطح ثم تصير لا مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون والثاني ان المسافة اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها
اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها منفصلة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون
فيها [illegible] الامام النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه اذا كان في ذروة التدوير على الاوج حامله
او في حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتتها لنقط الاعتدال المفروضة
بعينها وهي مفروضة قوله وقد ابطلها الشيخ في الشفاء الا ان المفارقة والمباينة عن حركة الرجوع انما هي آن آخر غير آن

ابتداء الرجوع وآن يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق ومباين فلا شك انه يصدق عليه في كل آن نفرض في زمان الرجوع
انه متحرك مفارق فان اراد بآن المباينة هو الاول فلا نسلم المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عين آن
الوصول الذي هو منتهى الذهاب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان الرجوع
فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن ان
تكون فصلا مشتركا بين الخطين الا تكون بداية خط ونهاية آخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان
اراد بآن المباينة هو الثاني فلا نسلم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة
وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن نفرض بين آنات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع
الامام الحجة بالوصول واللاوصول بان الحركة الى الحد [illegible] في القوة المحركة اليه موجودة حال الوصول
الوصول من علة والوصول آني [illegible] لا يقع في الآن [illegible] زوال الايصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول
آن آخر وبين الآنين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد عليه ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان
الذي يحصل اللاوصول فيه كله وقد صرح الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد [illegible] الخط المباينة لا مماسة او لا فرق بين الوصول
والمماسة واللاوصول واللامماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتنبيه على تزييف توجيه الامام على انه حال الحركة
الوصل على القوة المحركة مع كون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال
الواصل الى حد يكون وصوله الى ذلك الحد آنا وزوال الوصول عنه في آن آخر واما ان الوصول عن القوة حاصل
في الحد [illegible] ثم ان الشارح قرر الحجة مبنية كما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى الحد
انما [illegible] من علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر وتسمى
بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي
توجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الايصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا تسمى ميلا وان كان
الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول [illegible] الوصول والعلة واجبة
بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلابد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفتان ويستحيل
حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل موجود في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد
حال وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضناه واصلا
او مبعدا واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زائل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل فلا حركة وهو المطلوب

في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما تحدث من جهة مسامحة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر
تكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما توجد بسبب علة موجودة وتلك العلة اعتبار ان تخلص عن الاشكال
وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقال وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في
آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالعدول الى ان له اعتبار من يسمى [illegible] والاستيفاء بالامر مشترك
لا دخل له في الاستدلال [illegible] ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما يبحث عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا
انعدمت الحركة فلم ينعدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه مزيل الجسم عن حد موصل الى
حد آخر واذا اوصل الجسم زال عنه الازالة وبقي الايصال الى الحد فهو منعدم في حال الوصول من حيث الازالة
موجود من حيث الايصال وثالثها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض لحال الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى
حد فوصوله الى ذلك الحد آني ثم اذا تحرك من ذلك الحد فمبدا زوال وصوله فاما يكون زوال وصوله وحركته عين [illegible]
وحده وثانيه ليس بجميع زمان اللاوصول الى غير طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آنان
آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين
من التعرض لحال الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه
تم بدون المقدمة الثانية بان الميل آني ليس كالحركة فقول هذا الحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب السؤال
عسى ان يقال الميل لا يبقى في انه يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة اجاب بانه ليس
كالحركة فانهما وان توافقا في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر والحركة لا تقع الا في الزمان وخامسها ان ما ذكرتم
الميل علة الوصول انه علة موجبة له فهو ممنوع وان اريد انه علة معدة للوصول فمسلم ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول
لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى حد متوجه اليه فلو وجب بقاء الميل
الى ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي بقي الميل الموصل فيه ما دام في حيزه ولكنه صرحوا بانه ليس
ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك من الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله لكن ثقله ما دام في الهواء كان
مزيلا مقربا وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا ويبقى ما دام في حيزه الطبيعي والذي زال
هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل
الثاني فممنوع وذلك لان امتناع اجتماع الميلين بان احدهما مقرب الى حد والآخر مبعد عنه وهذا الاتيان في المحرك
الموصل والجواب ان من البين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الايصال الى حد وفيه بالفعل التبعيد عنه وثامنها ان

واذا تحرك في الهواء وتسرا الضرب بايديها في اثنائه حركة عليه حتى ان لشاهد فلا شك ان يديها تحرك بالمشايعة حتى [illegible]
فلو سكن الحجر وجب سكون يديها ايضا لكن حركة اليد معلومة قطعا ذا سلمنا ان الحركة لا انحصرت في الطبيعية والارادية
والقسرية كذلك السكون الذي هو مقابلها انحصر في الاقسام الثلثة فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه اما طبيعيا
او ارادية وهو ظاهر الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا قاسر ثمه اصلا فالقول بجواز ان يكون امتناع وجود الميلين
هو سبب وجوب السكون كان امتناع الملاقاة قد يكون سبب الحركة الخفيفة [illegible] والله اعلم من المقطر الذي الاخر
وهي ان الحركات المختلفة تمتنع ان تتصل من غير تخلل سكون عامة تتناول انواع الحركات سواء كانت في اين او كم
او كيف او وضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة التي تفصل حدود ذوات كل حركة من الحركات متوجه الى غاية
فهي تنتهي الى تلك الغاية فهي ما هو حدها لكن حكم الشيخ اولى وهو المتعلق لان البيان في الحركة الاينية اسهل فهذا
الدعوى بعدما عممها [illegible] وانما وصف كل الحركات بانها هي التي تقع بها الوصول هذا ليس بوصف الحركات بل
تحول عليها فلو قال انما حل بين الحركات كان اظهر وانما حل عليها لان الحركات انما هي علة وهي الحركات المستقيمة
المنقطعة والحركات الشبيهة المنقطعة واصلة الى حد وهي المسافة بالضرورة الاتقع بها وصول الجسم الى حد
المسافة واليه اشار بقوله ان الحركة المتوجهة الى حد انما تنقطع بالوصول اليه وفيه مسامحة لان الحركة ربما
الى حد ثبت دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن
هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة في الاستدلال بل بيان هذه فقوله والفائدة
لا تقتصر على اشتاه الحركات فيقال الحركة اذا انتهت يكون انتهاؤها في آن ثم اذا ابتدات حركة اخرى يكون ابتداؤها
في آن آخر وبين آنين زمان لم يتم الجواز ان يكون آن ابتداء الحركة الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى فلا بد من
علم نهاية هذه المقدمة بان تلك ان المراد بالحدود في قوله هي التي تفصل حدودا واحدة والحركة وهي نهاياتها وانتهاؤها
كما صرح به الشيخ في الشفاء وفي قوله هي التي تقع بها الوصول ان وصول الجسم المتحرك الى الحدود وحدود المسافة
وذلك ظاهر واما قوله فالحركة التي تقع بها وصول الفعل هي منقطعة فهو عكس المقدمة المذكورة اي الحركة الواصلة
الى حد من حدود المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان اتمام البرهان ليس تتوقف على هذا العكس الا ان يقدم
من المتعرض وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله هي التي تقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن يمكن
ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط والمبنية على ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود
حدود الحركة وهو ممنوع غاية ما في الباب افتراض الحدود في الحركة واما وجودها في الحركة حتى تنقطع كل حركة

رتبة فالحركة اولى بالمخالفة فاقلا واما قوله والحركة الواحدة اي لا تنقطع لا تقع بها وصول الا بالعرض فهو عكس نقيض
العكس وليت شعري اذا لم تثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة
الحد والمفروضة وما ذلك الا مناقض محض واشار الى امكان وجوده في ان يقول فان الاتصال ليس شيئا
هذه اشارة الى امكان الوجود وبعد الاستدلال على الوجود وهو هذا بان والاولى ان يقال انه جواب لسؤال
في الميل **قوله** ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني فان كان حاصل الدليل ان هنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول
زمان السكون وفرغ عن اثبات الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال زوال عن المحرك الموصل كونه موصلا
فان المحرك الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة او القاسر وغير اصلي وهو الميل والميل وان انعدم في جميع زمان
زوال الوصول الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الايصال **ولقائل** ان يقول جعل المحرك الموصل بمعنى
الميل والضمير في قول الشيخ ثم انه يزول عنه كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فلا حمله على الطبيعة
حمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية في آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها
زمان المفارقة والآن الذي يعتبر فيه غير موصلة غير الآن الذي يعتبر فيه موصلة فبينهما زمان سكون وقد قرر فيه
ان يقال اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امران انعدام الميل بالمرة وزوال
الاتصال بعده لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد في زمان المفارقة وزوال الوصول
والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فانه لم يقل ثم ينعدم في جميع زمان مفارقة المتحرك عن الحد وذلك لان
المحرك الموصل موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية انما هي بسبب الميل
الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر
اللاوصول وغايته تقرير كلام الشارح في اثبات الآن الثاني ان يقال زوال الوصول وان استمر زمانا فالآن الذي
آني لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلابد ان يكون بين الزمانين آن فذلك الآن
ان لا يكون آن الوصول ولا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون آن الوصول
الموصل في زمان الوصول موجود والشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم والوارد الذي يوجب
هو الميل الثاني الذي هو ضده فما لم يطرأ الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثاني لا يكون في
جميع زمان اللاوصول بل في طرف زمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول
وهذه **فقط** زمان الذي ثبت ان الوصول آني واما استمراره في زمان فتتوقف على كونه ضرورة انه اذا …

انه لم يبق الوصول فلو اقتضانا السكون فذلك لدلالة الحجة ثم حسب ان السبب الموصل موجود في زمان الحكم بانه لم
يتقدم اذا صار غير موصل فانه كان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم ثم لم يجوز ان يزول الايصال ايضا ولا انعدم
فضلا عن تحققه وسبب عدمه مسلما لكن انعدام الشيء كما يجوز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء
شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه واستلزم اجتماع
الميلين فلا حاجة اذن الى قوله وكان الآن الاتصال الذي هو معلوله حاصلا معه وايضا يكفي ان يقال آن اللاوصول آني لان
السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلا
والحاصل ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقين احدهما ان يقال زوال الوصول انما هو بالميل الثاني والميل الثاني
فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتمع الميلان بل آن آخر فيكون بين الآنين زمان
الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آني لا يحدث في زمان اللاوصول بل في آن اللاوصول فيكون في هذا الآن
وهو لا يكون آن الوصول فهو ثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات اللاتصال وان اثبت بالطريق الثاني
ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين اذ يكفي ان يقال آن اللاوصول ليس آن الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل
في آن واحد وهو محال **قوله** وانما لم يذكر الحركة الثانية فلا ذكر ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو
اثبت ميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان اللاوصول آني
ان الحجة تمشي من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين ليسا متنافيين لاجتماع لذاتيهما بل هي القاعدة
وهي ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما
يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتنافيان لاستلزام كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول
الميل الاول يمتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الايصال عن ذكره وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين
يغني عن ذكر المتقابلين بالعرض والمراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر الحركة الثانية لان الحجة لا يحتاج الى اثباتها فان
زوال الايصال انما موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس
وهو قال زوال الوصول ملزوم لميل الثاني فيكون ذكره ذكره لا صاحب ذكر **قوله** لان سبب الحركة اعني الميلين معدوم
ولقائل ان يقول لما كان الايصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يكون الميلان
معدومين **قوله الجواب** … ان السبب المحرك الموصل انما يسمى ميلا لانه سبب … عن الحد ولا شك ان ذلك السبب
معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل بغير الاعتبار **قوله** والانعدام الآن

لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون زمانيا قوله لان هناك قسما ثالثا فان الآن هو مشترك بين
زمانين فاذا انتفى الزمان الاول بطرفه فعدم ذلك الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقي ولا استحالة فيه
ان يكون الشيء معدوما في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يتخيل ان تتصف الشيء بصفة في زمان ويكون
الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان
الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان للآن آن آخر قوله كان ذلك الشيء
في الجزء الاول موجودا واحدا وما سلف لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء
الاول فلو كان الحاصل هو الذي يحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما وانه محال قوله واذا ثبت
ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة لو استدل على ذلك بان وجود الشيء وعدمه على التدريج غير معقول لانه يمكن
عدم الآن على سبيل التدريج لكون دفعة وفي آن فيلزم تتالي الآنات فلا حاجة الى ان قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن
فلابد له من اول الحصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعيا كما صرح به الشيخ ولو
استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل في آن كل ما يمكن بعد ما لم يكن فبيان امتناع الحصول التدريجي مستدرك اذ لو ثبت هذه
المقدمة كفت في الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول آن الحصول فلا نسلم ان كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا
فيه فان الحركة مادية وليس لها اول حصول هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمنة حصوله فمسلم لكن
من اين يلزم تتالي الآنات قوله على الوجه الاول الشيء اما ان يحصل على سبيل التدريج او لا ومعنى الحصول على التدريج
حصول ماله هوية اتصالية يمتنع ان يقع الا في زمان بل لابد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس
حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الا حصول شيء واحد في زمان واحد
لو فرض للزمان اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون حصول
الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على
التدريج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان او الحصول في الزمان دون الآن او الحصول في
الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك الشيء
حاصل فيه ككون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في
كل آن نفرض من آنات زمان الحركة والتحقيق بالله وصول ثاني ما تقدم من ان الا اتصال وقع في الآن الفاصل
وما نفرض قوله في الغاية فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون التدريجي

والتثليث فانما قد يحدث في الآن ويستمر وقد ظهر مما ذكرنا ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة
والحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابله ليس هو الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان
لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ماله هوية اتصالية تنطبق على الزمان وهو الحصول
التدريجي والآخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول
الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا
ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان الذي بعده ومما يوضحه ان نسبة الآن
الى الزمان نسبة النقطة الى الخط ثم ان النقطة ربما يكون فاصلة والآن لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة توجد في
طرف الخط فقط ولا توجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون للخط طرف آخر لكون عدم النقطة واقعا فيه كذلك الآن
طرف للزمان ومعدوم في جميع الزمان الذي هو طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة الامام انا نختار انه يوجد في الجزء الاول
من الزمان شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون الموجود اشياء متعددة وانما يلزم ذلك
لو كان هناك اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة
عليه او نقول نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة قوله فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان
بل في بعضه قلنا لا نسلم هذه الملازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة فيه لكن امتداده
المقتضية بانتفاء الجزء من الزمان والحركة لا بانتفاء الحركة قوله اعترض على الحجة المبنية على الميلين بمنع وجود الميل
ثم بمنع امتناع اجتماع الميلين المختلفين ثم بتجويز وجود حالة زمانية بان انتقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان
الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده فهذا التجويز وجود الميل الثاني في زمان الميل الاول
في زمان وان يكون بينهما آن لا يوجد آن فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام
قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان آخر
سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثاني كما ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك
الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين وهذا الوجه بالاعتراض انسب على ان التقصي عن هذه
الاعتراضات ظاهر بعد الاحاطة بما مر قوله وتقريره ان كل حركة في مسافة المراد بهذه الحركة الحركات كانه قال
كل حركة من الحركات المتناهية اعني التي لها مبدأ ومنتهى الى سكون فهي لا تحفظ الزمان واما الحركات التي لا تختلف فهي
اما مستقيمة او مستديرة والحصر ممنوع لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست بمستقيمة ولا مستديرة

اللهم الا ان استدعى عدد والمسافة حدود والحركة وفيه ما فيه قوله وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة تامة
صحيحة ان دلت لفظة المباينة بالامماسة بغير مماسة جواب لسؤال وهو ان زوال الوصول هو اللامماسة والشيخ
قال لو دلت المباينة اللامماسة لم يتم الحجة فكيف يتم او دلت المباينة الا وصول اجاب ان اتمام الحجة بالاوصول
او وان ثبت الدليل الثاني وعدم الفاصلة بالامماسة فالاقتصار عليها فهو غير لائق لنفي المعنى قوله يريد بيان امتناع كون
القوى الجسمانية غير متناهية المطلوب ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما في الشدة فظاهر واما في المدة
او في العدة فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر او بالطبع وحاكا ان اما بالقسر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين
في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة او المدة من مبدا واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي
وانه محال لا يقال هذا الدليل انما يتم اذا امكن ابدا تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية
القاسرة ازلية وهي يحرك جسما من الازل تحركات غير متناهية فلا يكون له مبدا فنقول لا شك في امكان التحريك
المبدا وعلى ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لامكن ان تحرك جسما وبعضه من مبدا مفروض وحينئذ
يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع
الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناه وهو ممنوع لم لا يجوز
كون التفاوت بالسرعة والبطؤ كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة فلك الثوابت مع انهما غير متناهيين وتقريره
الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة او العدة والملازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في
المدة او العدة لا بحو والتفاوت في السرعة والبطؤ اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة
وحركت جسما آخر كان زمان حركته غير متناه لانا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك واذا حركت جسما اصغر
كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر
ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في العدة فلانها لو كانت غير متناهية في العدة
وحركت جسما يكون عدد حركاته غير متناه لان المراد بعدم تناهي القوة في العدة ذلك واذا حركت جسما اصغر يكون
عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه قوله فاجاب بان الحكم على
عدم تناهي الحكم هنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال ولا شك ان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها
على تحريك الكل فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانها لم تكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليها بالتفاوت
وللسائل ان يقول ... المحذور انما الذي او حكم لزومه انما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء وكما

والانفعال فان زعمتم ان الملازم تفاوت قوة القوة وهو محذور غير مسلم لابد له من دليل وان زعمتم ان الملازم المحذور
هو التفاوت في الانفعال عاد الاشكال وكان مراد الامام من قوله انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت
الانفعال هذا الذي قررناه ولكنه قصر في عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة القوية على تحريك الكل
اضعف منها على تحريك الجزء اذ القسر وطبيعة عايقة عن التحريك القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة
على تحركه اضعف بالضرورة فلما تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات
الغير المتناهية اجاب الشارح بان الشيخ قال قبول الغير المتناهي الذي ليس مجموعه موجودا في الخارج الزيادة
والنقصان في الوهم صحيح اذ في العدد مع قابل للزيادة والنقصان وان ذلك لا ينافي كونه غير متناه بل انما ينافي النقط
اذ لو نقص ابتداء او لكون نقصان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا في
نقطة والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى اقول في النظر الاول
اقرانه من دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم التناهي وبالكثرة والقلة كامتناع وجود الغير المتناهي على الشرائط
عند الحكماء فانه بدليل الا بالنظر الى مجرد مفهومه واما قوله لانها من خواص الكم المتناهي فممنوع لا انتقاضه بمعلومات الله
ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية
واما ان معلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته فذلك شيء آخر وحاصل الجواب انا نقول هب ان الغير المتناهي
لا يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم
وبحسب نفس الامر لكن الزيادة والنقصان في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب
المتناهي فليس بممتنع وكان كلام الشيخ حيث قالوا الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهي
قابلا للزيادة والنقصان لا زدياد الحوادث كل يوم وجوابه ان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يزيد
وينقص في الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان كان المراد انه يقبل
الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم فلا نسلم انه محال وانما يكون كذلك لو كان قبوله الزيادة والنقصان
في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا الخلاف ما نحن بصدده من لزوم التفاوت في الحركات الغير المتناهية في
الجانب الغير المتناهي وانه كما هو في الخارج كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما كانت
محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب ان يكون ماخوذة
بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد والجزء الذي لا يتجزى وغيرها

قوله مقدمة اذ لو كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذه هي
المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسما يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه فلو كان
هناك تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعني القوى وهذه هي المقدمة الثانية والتفاوت الذي بين القوى فاعلى
تناسب الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها متجزية بتجزيها وهذه هي المقدمة الثالثة فلو حرك جسم بقوة الطبيعية
غير متناهية وحرك بعض ذلك الجسم بقوة الطبيعية من مبدأ واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل
وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية لزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل
البعض نسبة قوة الكل الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض
المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هف قوله
اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول المقصود وهذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك بحسب
كان ارادة الفلك لا ينقسم انقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة واصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل قوله
فالقوة المحركة للسماء غير متناهية تثبت ان في الوجود حركة غير متناهية وانها دورية والحركة الدورية هي السماوية فالقوة
المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية ينتج ان القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فيكون قوة مفارقة لان
وهو المطلوب او نفسا والنفس المفارقة انما تحرك جسما لتحصيل الكمالات اللائقة بها وتحصيل الكمالات انما يكون من وجوه يكون لها
الكمالات حاصلة لها بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية قال وكذلك ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر
تحرك الذي نقصده بقوله المحركة هي قوة جسمانية لا عقلية وان اراد بها شيئا آخر فلا بد من دليل قوله فنقول الدلالة على عدم
تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوى
الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب ان تكون غير متناهية الا ثابتة والا استحال صدور الحركات
الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة ثم نقول ان قال الدليل لم يدل الا على
ان الجسم السماوي تحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب ايهام العكس
ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض كرة تتحرك بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها والجواب ان المطلوب من هذه
الفصول ليس اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان المحركة السماوية غاية هي العقل والا لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية
دورية ولا الى ان الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قيل بانه ضرب آخر من البيان مناسب لما كان فيه من
اثبات غايات الافلاك واستنتج منها عدم تناهي القوة المحركة للسماء قوله ويدخل اشكال على الفاضل الشارح ان

ذكر الشيخ ان العاشق متحرك بقوة جسمانية والعقل محرك اولا اعترض الامام بان الحركات الجزئية الغير المتناهية اما
ان تصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل
علة لها والجواب ان العقل علة غائية والقوى الجسمانية علة فاعلية وايضاحه ان محرك الفلك على الاجمال شيئان محرك
تحريك المعشوق العاشق وهو الذي لا يكون الحركة لاجله والثاني محرك تحريك النفس البدن وهو الذي يكون الحركة منه وذلك
المحرك العقلي لا يتأتى ان يكون هو المباشر للحركة لانه بعيد عن التغير والاستحالة والمباشر لحركة متغير مستحيل فلا يكون المحرك منه
بل محركا للفلك على سبيل التشويق واما محرك الفلك على سبيل التفعيل فهو شيء بعيد عقلي يحرك على وجه العشق والقرب فلا بد من
وسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات كلية وجزئية ويتأثر من تصورها
الجزئية التي يحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة غير ترتسم فيها صور الاوضاع الجزئية ويحدث منها الحركات
الجزئية على الاستمرار فكما ان يجب ان المحقق متناهيه القوم قوله ونبه على الجواب اي لا نسلم ان المباشر لتحريك السماء لو كان قوة
جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك
لانه من العقل المفارق فيها امور متعاقبة غير قارة وتنفعل بسبب تلك انفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تحرك
على حركات غير متناهية واما تلك الامور المتعاقبة يكون غير قارة لانها لو كانت قارة لزم تعطل الحركة بعينها وهنا قوله ان قيل
ان العقول ثابتة والامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بسبب ذلك فنقول بان الصادر عن الفلك حركات متعددة
وقد بين من قبل ان الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان لانها ينفصل بانقضاء ذلك انه اذا صدر عن الفلك حركات متعددة وفاقا
يكون بين كل حركتين حد هو بداية احديها ونهاية الاخرى ففي الحركات التي هي بهذه الصفة لا يحفظ الزمان واما ان لا يكون من
تلك الحركات عدد وجوابه لا يكون هو حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقض [illegible]
ان قال اوضح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانا اذا فرضنا ان القوة تحرك جسما لا على الاستقلال
غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها يحرك كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا الالتزام
لو امكن ان يستقل بعض القوة بتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان
الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وقد عرفت ان الثابت لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولا للعقل
وان جاز ذلك فجوز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانيها انه لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية
لانفعالات طارئة يجوز مثله في سائر القوى فلم يكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية قوله
وفي اشارة الى هذا الوجه الاول حيث قال واذا جاز صدور الامور المتجددة في النفس الجسمية من العقول لم يمكن القطع [illegible] الاول

لا يوجد في المتحرك بالعرض فان راكب السفينة لو تحرك فيها مع حركتها فلا شك ان ذلك الجزء ينتقل الى موضع لكن تلك الحركة عارضة له من ارادته ولا ارادة في الجزء فيه والحركة موجودة في المتحرك بالذات ودون المتحرك بالعرض ثم لا يشترط في الحركة بالعرض ان يتحرك بالذات فلا يجوز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن ههنا شك وهو انا اذا فرضنا دائرة تحيط بها وهي تتحرك على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المتحركة نقطة مثلا على نصف النهار تلك النقطة لابد ان تكون دائما على نصف النهار لان المحوي ان تحركها الى جهة المشرق وحركة الحاوي الى جهة المغرب ان تلك النقطة لما كانت من نقط الدائرة المتحركة وسائر نقاطها متقطع دوائر بحركتها بالضرورة فلابد ان يكون تلك النقطة في جهة المشرق تارة وفي جهة المغرب اخرى ومن الفضلاء من سمعته يقول في حل هذا الشك لكل منهما حركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي تتحرك عليها وحركة اضافية اي بالاضافة الى نقطة خارجة عن المسافة وهي الموازية للمسافة حركة عندها ونقطة المحوي وان كانت لها حركة في نفسها لكن ليست لها حركة بالنسبة الى النقاط الخارجة عن المسافة ان موضعها تتحرك بالخلاف حركة مساوية لها والحاوي الا ساكنة وهكذا فيه مجال وما موضح الجواب من اشكال ان الحركة الى جهة انما يستلزم الحصول فيها لو كانت وحدها واذا كانت مع حركة اخرى فلا تحصل في الجهة انما هو بحسب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت عن الاخرى كانت متادية الى الجهة المتوجهة اليها فاذا فرضنا واحدا على ذراع مثلا وهو والخشبة يتحركان بالخلاف حركة مستوية فاذا كان راس الخشبة موازيا للنقطة وانتقل الخشبة حتى الموازاة مثلا ذراعا وتحرك الشخص من راس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت وهكذا متى تحرك الخشبة وتحرك الشخص الى آخرها ولو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال للشخص الى جهة بحسب تركب الحركتين **قوله** اذا فرضنا جسما يعدم بعدمه فلا يتقرر هذا البرهان لا يظهر ان بعد ما ذكرنا وتقريره على ما ذكره في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان حال المحوي مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول وجوده بعد وجوب العلة ووجودها فيكون وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه فمكن وجود المحوي مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوي غير واجب مع وجوب الحاوي فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوي واجبا مع وجوب الحاوي وقد ثبت انه ممكن معه واذا كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه والشرع وليس هذا الطريق الا قياسا استثنائيا بانه لو كان الحاوي علة كان المحوي معه ممكنا والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فحاله معه الامكان

واما بطلان التالي فلان عدم الخلاء مع وجود المحوي على ذلك التقدير فلو كان المحوي ممكنا مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناه على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة لموجودة الا بعد كونه متشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطلق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء افرض يمتنع ان يكون علة لموجود الا بعد تشخصه سواء كان جسما او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها بالضرورة ان العلة تجب اولا ثم يوجب فيجب المعلول فهو بعد العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب ويكون من شانه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما معية ذاتية يتكافآن في الوجوب والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الاخر امكن انفكاكهما فلا لزوم بينهما وتركب الدليل بعد هذا انه لولا المقدمة الثالثة متوقفة بالواجب والمعلول فانهما متكافئان في الوجوب مع قال فمعه **لا يقال** ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين في الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما من الآخر بالضرورة فلا لزوم بينهما وايضا مقتضى **لانا نقول** الدلالة مشتركة بل لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوده امكن انفكاك احدهما من الآخر فالمراد وليس وجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما شهد بذلك اطلاق الشرح **وعكس** انه لابد من تغيير بان المراد والوجوب ههنا اعم من الوجوب بالذات او بالغير والمراد بالامكان لا يعرف الامكان ما لم يخرج الى الوجود ومن الظاهر ان الشيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه لو بقي على مرتبة الامكان تحقق الانفكاك بينهما قطعا وهذا هو المستفيد في البرهان فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوي معية ذاتية وكان عدمه واجبا مع وجوب الحاوي يلزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على مرتبة الامكان **قال** **قلت** كما وجب ان يتكافأ المتلازمان في الوجوب مطلقا وجب ان لا يتخالفا في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير لامكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذ المحقق الانفكاك **قلت** امكان ارتفاع الآخر نظرا الى ذاته انما هو لذاته الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول مرتب على وجوب العلة وهذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم بالوجوب عليه فعند وجوب الحاوي لم يجب المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يظلم نفسه الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملؤه مقعر الحاوي واذا لم يجب ملؤه مقعر الحاوي

لم يجب عدم الملاقاة بالضرورة وسيأتي الشيخ لزوم الخلف بجزء هذه المقدمات في جواب السوال الاول من نظر الشيخ
الى تلك المقدمة واما قوله هنا بوجود المحوي وعدم الملاقاة معا فاما او المعية في الوجوب وعدمه في الوجود والعدم ثم
تجوز حيث رجوع تفصيل له او الاول وجود المحوي اذ لو لم يجب لم يجب عدم الملاقاة وبينا ان عدم الملاقاة حتى وجب وجود المحوي كان
وجوب عدم الملاقاة واذا استلزم وجوب المحوي كان عدم وجوب المحوي مستلزما لعدم وجوب الملاقاة فالحكم بالعكس نقيض محال
سمت الملاقاة لازم ان لا يكون الحاوي واجب الوجود والا لو كان الحاوي واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون معه وجوب المحوي
او امكانه وايا ما كان يمكن مع وجوب الحاوي لا امكان المحوي اما على تقدير الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه
واجبا بذاته او واجبا بالغير والوجوب بالغير يستلزم الامكان ومعية اللزوم يستلزم معية اللازم فيكون مع وجوب الحاوي
امكان المحوي فلا يجب وجوده بالملاقاة فيلزم امكان الملاقاة ولا تعرض له فلم يستلزم معية اللزوم معية اللازم وانما يكون لو لم
اللازم متقدما على اللزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المع لا يجب ان يكون معه وهو ظاهر الطلاق
في تقريب البرهان طريق التقدم والتاخر وهو ان يقال لو كان الحاوي علة المحوي لزم ان يكون عدم الملاقاة ممكنا
بطل بيان الملازمة ان الحاوي يكون متقدما بالذات على المحوي حينئذ والمحوي مع عدم الملاقاة والمتقدم على الشيء متقدم
المع فيكون عدم الملاقاة متاخرا عن الحاوي والمتاخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء فكل موقوف على الشيء يمكن
يكون عدم الملاقاة ممكنا وانه محال وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن لخلوه عن معية امكان المحوي والحاوي واستناده الى
المع التاخر متاخر **قوله** واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته تحقق التلازم بين وجود المحوي وعدم الملاقاة
معنى الممتنع لذاته وذكر الملاقاة في هذا البيان وقع بطريق التمثيل او لانه مقصود بتصوير الممتنع لذاته فقصد اوليا و
فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذلك فليس معنى الممتنع لذاته ذاتا تقتضي العدم
ويجزم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط واليه اشار
قال ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده معنى الممتنع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد تصوره
بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق ينحل ما عسى يختلج في الوهم من ان اثبات البرهان عدم الملاقاة واما استناده لذاته
فان الذي دل على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كذا لم يكن خلاء يستلزم عدمه وما يكون كذلك
يكون ممتنعا لذاته لا نظرا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه محال والممتنع بالغير وان جاز استناده محال الا ان
محال انما يكون بالنظر الى ذلك لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك الباري فان دليل التوحيد انه لا دل على عدمه دل ايضا
استناده لذاته فان وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء ممتنع لذاته ان ما تصوره

من الخلاء يحكم عليه العقل بانه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الذات
لذاته ليس ان هناك ذاتا او وجودا يقتضيه وانما هو شيء متصور للعقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر
الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها واذا عرفت ذلك
فنقول شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه
نفي الموجود في الخارج فلا عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم
في الخارج لموجود خارجي فنفي وجود المحوي من حيث انه خلاء يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور لزم
وجود المحوي من حيث انه خلاء فوجود المحوي وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في التلازم
انه متصور التلازم في العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدمة البرهان
فان المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المبالغة في عدم التحقق اي ما هو الشايع في عرف
التخاطب وفي التقييد بقوله من حيث هو خلاء فايدة وهي الاولى ان هذا التلازم لابد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوي
لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحدد بالحاوي فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملاء هو المكان
المملوء بحسب اعتبار سطح الحاوي ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء
فان الحاوي جسم ولا ملاء ولا خلاء له اذ لا مكان له فما يستلزم المحوي نفي الخلاء ليس الا من حيث انه ملاء المكان هذا
بالمعاني واشعر به كلامه **وفيه نظر** لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالي اما بعدم المكان او بوجود الملاء فاذا
المحوي فعدم الملاقاة لا ينحصر في جهة الملاء فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا الثانية انه
وهو ان الملاقاة عدم المحوي فعدم نفس المحوي القول بان المحوي مع عدم الملاقاة القول
الشيء مع نفسه وجوابه انا لا نسلم ان الملاقاة هو عدم المحوي بل عدم الملاقاة انما يعرض للمحوي من حيث انه ملاء كونه
ملاء وصف للمحوي باعتبار مكانه وكان قوله والتقارن المغاير للمحوي وهو نفي ما تصور منه اي من الملاء على هذا
وما ظن ان عدم الملاقاة عين وجود المحوي لشدة التقارب بينهما **قوله** واذ لحق هذا اسقط ما يمكن ان
هذا اذ لك الا تعرض على المقدمة الثالثة ان تقال وجود المحوي مع عدم الملاقاة معية وحاصلها ان في الوجوب
لان عدم الملاقاة واجب بالذات ووجود المحوي واجب بالغير او معارضة في المقدمة القايلة بالتلازم فيقال وجود
ليس مع عدم الملاقاة معية لو لزم ينافي الوجوب وليس كذلك في المقدمة باستلزام
فان وجوب عدم الملاقاة بالذات مع وجوب المحوي بالغير مما لا يجتمعان ثابت بان المنافاة انما هي معية

والتلازم كان يجب ان يحاذي الوجوب وهذا التقرير انطبق على ما في الشرح واجاب بان المعية اللازمة بين عدم
وجود المحوى انما هي على تقدير علية الحاوي والمحوى على هذا التقدير ليس بواجب العدم بل ممتنع وانما كان اللازم
مبنيا على التقدير لانه اذا كان الحاوي علة للمحوى كان معه فاعلى المحوى محالا والمحال قد يستلزم عدم الخلاء
ومتى وجد المحوى فلا يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوي علة فعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لجواز كون
المحوى معدوما ويكون الخلاء ايضا معدوما فان الخلاء انما يفرض بعدم المحوى مطلقا بل انما يفرض بعدم المحوى
حيث هو محوى وخلاء بان يفرض محيط لا حشو له فيفرض منه الابعاد والتي هي الخلاء فان العدم المحض ليس خلاء
وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه متمم لسطح الحاوي كما سبق بيانه فنبه بقوله الا ان ذلك التقدير
بعيد وجود المحوى الخ على المقدمة منهما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على التقدير العلية فمنطوق هذا الكلام
واما على المقدمة الثانية وهي ان لا تلازم على تقدير عدم العلية فمفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل ومعنى الكلام
الحاوي الذي فرض علة للمحوى هو الذي جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء كما ذكر من ان معنى عدم الخلاء
المتصور من الخلاء وتصور الخلاء لا يكون الا بحسب اعتبار الحاوي فاذا لم يكن الحاوي علة لم يكن لعدم الخلاء مع
المحوى ثم قال والذي حكم بامتناع اباوة المحوى اي لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير علية الحاوي امتنع
الحاوي علة للمحوى لان المحوى حينئذ يكون ممكنا مع الحاوي فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب
يتم بثلث مقدمات المقدمتان المنبه عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليها بقوله
حكم بامتناع اباوته لانه متى امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوى امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا للحاوي ثم صرح بهذا في
قوله والحاصل وانما جعله كذلك لانه لو اجرى على ظاهره لكان قوله والذي حكم مع قوله والحاصل لا حاصل له
كفى في الجواب ان يقال العدم الذي يفيد وجود المحوى هو الذي يفيد معية عدم الخلاء والمحوى انما يكون واجبا بغيره اذا
لم يكن معدوما للحاوي وتوجيه هذا الجواب ما ظهر بلا استغناء فيقال اما ان يراد بالمعية اللازمة بين عدم الخلاء
المحوى المعية في نفس الامر او على تقدير علية الحاوي والاول ممنوع والثاني مسلم لكن المحوى على هذا التقدير ممتنع
ولا يتاب في ان الاقتصار على هذا المنع كاف في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية اللازمة انما هي
على التقدير **قوله وفيه نظر** من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان الوجود الحاوي مقتضى
وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان وجود تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه
ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور الحاوي والمطلوب هو الاول فاللازم

بانه غير مطلوب والاولى ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام عدم
الوجود والمحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء وهذا الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام
عدم الخلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كما تبين فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثاني ان التلازم حينئذ يتحقق على
التقدير يتحقق الحاوي سواء كان علة او لا فالسؤال اذا خص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقق المعية حينئذ في
نفس الامر واستلزامها الوجوب **قال وفيه** اذ لا امتناع على التقدير تحقق الحاوي والمحوى لكن امكن عدم الخلاء
امكان عدم الخلاء وانما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوي وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ووجوده مع وجوده
والصواب في الجواب ان الخلاء والتلازمين انما يجب في مطلق الوجوب لا في الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان
التقرير هنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى المعين والمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء
يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوي ولم يجب المحوى وهو الخلاء
فامكن الخلاء فنقول المحوى هنا مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الخلاء المخصوص عدم وجوب الخلاء **قوله** وانما اورده
كليا وهو قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع العلة وجدتها الامكان فهذه كلي والثاني الحقيقة ان حال المحوى مع
الامكان وهو جزئي وانما ذكر الثاني كليا ليفيد الجزئي وبيانا لوضوح الامر وانه اذا ثبت الكلي ثبت الجزئي كقولنا كل
حيوان فرس حيوان **قال وعلى** يجب ان يكون مراده المعلول المحوى والعلة الحاوي لا كلي المعلول والعلة الا لم
الكلام فاسدا اذ قال لو كان الحاوي علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منتظم على التقدير
لم يكن مقدمة لزومية والاتفاقية لا دخل لها في القياس الاستثنائي فنقول الشارح ايضا نقول المراد ذلك الا انه عبر
بالعبارة الكلية فنبه الجزئي وكانه قال لو كان الحاوي علة للمحوى كان حال المحوى مع الحاوي الامكان لان المحوى معلول
وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوي الامكان ومورد استثناء التالي لا يستلزم الخلاء
فلما كان المقصود من ايراد التالي الكلي الجزئي ذكر استثناء جزئيا الا انه مجمل تفصيله قوله فلا خلاء وفيه اشارة
المقدمة الثالثة لان المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء يشير الى اتفاقها في الوجوب على ان تفصيل
والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا ولكن عنى الجزئي ثم استثنى التالي جزئيا مجملا ثم صرح بالتالي جزئيا ثم اورد تفصيل
قوله الا اقتصار على قوله ولم تقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول مع علته الامكان وهذا القدر غير كاف
كون العلة الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الخلاء فانه ما لم يفرض سطح حاو لم يفرض الخلاء ولا حاجة الى استلزام
المعلول نفي الخلاء والعكس وكيف ولو فرض امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلاء لا يمتنع استلزام

الى علة جوزه لا لان كل جسم متطاول مع عدم الخلاء وحال مع علة الامكان فيلزم امكان الخلاء اذ ان امكان احد المتلازمين
يستلزم امكان الآخر فالوجه ان يقيد العلة بكونها حاوية له والمكان المطاول **حاصل و فيه** اما ان يكون المراد بقوله
حال المطاول مع العلة الامكان ان حال المحوي مع الحاوي الامكان او يكون المراد مطلق المطاول والعلة فان كان الاول
المطلق لم يصدق الملازمة والاتفاقية لا تفيد في القياس الاستثنائي وان كان المراد المحوي والحاوي فلا حاجة هذا الكلام
يكون تكرارا لفظا **فنقول** لا شك ان المقصد الاصلي هو المحوي والحاوي لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهي العلة
والمطاول للغرض المذكور فربما يوهم ذلك ان مناط الحجة التلازمية بين وجود المحوي وعدم الخلاء هو مطلق العلية
والمطاولية فصرح بتخصيص العلة تنبيها على ان مناطها هو كون العلة الحاوي لا مطلق العلية والمطاولية ثم كان **سائلا** يقول
هذه الشرطية المذكورة في القياس الاستثنائي هي المفيدة لتعلقه بالحاوي لكنه تقدم استثناء والثاني عينها فيه سهو وترتب
فاجاب بانه ان رام احد نظم الكلام تقدم هذه الشرطية على الاستثنائي حتى كان الشيخ هذه الشرطية مطلقة او لام اورده
مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام انتظاما حسنا وربما وقع الى المتفهم ...
واما اعتراض الفاضل الشارح قرر الامام الدليل بالطريقين المذكورين ان الحاوي لو كان علة المحوي لكان متقدما عليه
... بطلان وجود المحوي مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوي لانه واجب له لانه ما يتأخر عن غيره ... وجود
المحوي مع الحاوي فيستحيل ان يتأخر عنه ولان الحاوي لو تقدم على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء والمتقدم على
المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء ممكنا **ثم اعترض** على الطريق الثاني بما نقله الشارح ووجه
اعتراضه عليه ظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق المعية ولم يتعرض لنقضيه القائمة بان ما مع المتأخر متأخر
ولا حاجة فيه اليها اصلا فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بنقله وان هذا الا غفلة عن
توجيه الكلام او حرص على تخطئة الامام **قوله** ولكنه لم يتعلق بذلك الا كونه غير مذهوب اليه لا موهم لاسك الى قوله
لكن عطف على قوله غير مذهوب اليه موهم فكان ان هذا يكون متعلقا بالصرف وجب ان يكون ذلك كذلك **قوله**
ولذلك اقول يجب ان علة الجسم الحاوي غير جسم تقريره انه تجعل الحاوي وعلة المحوي مستندين الى علة فيكون الحاوي
متقدما على المحوي لان ما مع المتقدم متقدم ... يكون مع الحاوي فامكان المحوي يلازم امكان الخلاء لازم على تقدير كون
الحاوي علة ايجاب بان الحاوي اذا كان علة للمحوي كان سابقا على المحوي متقدما بوجوده السطح فيكون المحوي بعد
وكان لا يجب معه ملاء ما فيمكن الخلاء وهذه هي الطريقة التي اشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية ان
عدم الخلاء ووجود المحوي في الثبوت اذا لم يكن علة المحوي وكان مع علة المحوي فلم يلزم ان يتقدم على المحوي

لان تقدم علة المحوي ليس بالزمان حتى يكون ما معه متقدما عليه بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوي ليس علة فلا
يتقدم عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم الذاتي فانما يكون لعلة لا لما ليس علة لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم
بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فحصر التقدم الذاتي في
العلة ليس بجيد ثم يمكن ان يقال يجب ان ما مع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما
بالطبع اذ كان الحاوي متقدما بالطبع على المحوي هاد الالزام ورده الشارح بان المراد بالتقدم الذاتي هو التقدم
بالعلية وان كون الحاوي متقدما على المحوي بالطبع غير متصور **وفيه نظر** لان المحوي انما يستلزم الحاوي لكونه
محتاجا اليه انما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوي يكون محتاجا اليه مستلزما له ومع هذا فالسؤال
وعندي ان نظر الامام ليس بوارد لانه بالتحقيق كلام على سند المنع فان جواب الشيخ ليس الا انا لا نسلم ان ما مع علة المحوي
يجب ان يكون متقدما وانما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوي بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم الذاتي لعلة
المحوي انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس علة متقدما بالذات وان كان مع علة فالقول بانه لم لا يجوز ان يتقدم
ما مع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعا وهذا السؤال اورد في فصل آخر بعبارة اخرى وهي ان يقال
وجوب الحاوي مع وجوب علة المحوي وامكان المحوي مع وجوب علة المحوي فيكون امكان المحوي مع وجوب الحاوي
ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوي انما يكون مع وجوب علته لعلته واما وجوب الحاوي فلما
لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوي **قوله** وليس كل ما هو مع مع شيء بعد جواب سؤال لما قال المحوي لما
ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان الحاوي سابقا على المحوي فكان **سائلا** قال وجود
المحوي بعد علته وعلته مع وجود الحاوي وما هو بعد مع بعد فيكون وجود المحوي بعد وجود الحاوي فيلزم امكان الخلاء
وجوابه ظاهر **قوله** ولذلك نقول ان الحاوي والمحوي تحريره ان الخلاء ليس بممتنع الوجود فان المحوي والحاوي لما
يكون كونهما ممكنا مكانيهما ممكنا فلو كان مكانيهما غير واجب وهو المطلوب فان قال لا نسلم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء
فانهما اذا عدما لم يكن خلاء ايضا لانه لا مكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء غير لازم من امكان
عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوي وامكان المحوي معه **قوله** سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي
مبدأ الصورة او يكون من كصورة اي نفسه التي يكون كصورة فانك قد سمعت ان للفلك ارادة جزئية والمريد
للجزئيات لابد ان يتصورها والمتصور للجزئيات يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات ... فيكون جسمانيا
فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية محل فيها صور الجزئيات وتنزل منزلة الخيال فيما الا ان الافلاك لما كانت متشابهة

لا به ان يكون الفلك كله قابلا للصور الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة فيه
كصورة النوعية او عين صورة النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدأ الآثار المختصة
ودل ايضا على ان له قوة يرتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما فجاز ان يكون النفس المنطبعة هي الصورة
النوعية بل كالصورة وان يكون غيرها واما نفسه التي يكون مبدأ الصورة في النفس المجردة واما صورة الكلام في
صورة النوعية **قوله** كان الشيخ اي العقول باعتبار كونه عاقلا للاشياء **فيه نظر** لان تغاير الاعتبارات انما يكفي
في كون الشيء فاعلا وقابلا ثم لا يكفي فانه يصدر منه فان من البديهة ان كون المادة فاعلة باعتبار وقابلة
باعتبار يحمه مقارنتها الشيء **قوله** وذلك لان الصور صنفان صور الاجسام صنفان صورة حالة فيها وصور غير حالة
صور كائنة لها واما الصورة الالهية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في
الصور النوعية وهي المقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع هنا بمعنى المقولة اي تتوقف فعلها في غيرها على
ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة او غيرها ولهذا كانت هذه المقدمة
ثبت عليها باستقراء الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها
الشمس لا تضيء كل شيء بل ما يقابلها واما الصورة الكمالية فلما لم تحتج الى الجسم في وجودها فلو كانت محتاجة في فعلها
كانت علة لا نفسها فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لا تفعل فيما لا وضع له
الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة انه لا يكون للغير وضع بالقياس الى الجسم اذ لم يكن لجسمها وضع بالقياس الى الجسم اذ معنى قولنا
الجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم اي يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشيء وبين الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لا وضع
واما الرابعة فهي ان علة الجسم علة لجزئيه **فاقال** لا نسلم انه يكون علة لجزئيه بل يجب ان يكون علة للصورة فقط كالجزء
المقدمة الرابعة **لانا نقول** ثبت في النمط الاول ان الصورة علة للهيولى فيكون علة الصورة علة لها جميعا
اي علة لجزئيه ما كافيه في الاستدلال وبعد تقرير المقدمات نقول الجسم لا يصدر من الجسم والا لكان علة لجزئيه الهيولى
والصورة لكن ليس لشيء منها وضع لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة
وضع له
واجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم ولما
لا يصدر عن الجسم ولا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب **فان قلت** الجسم لا يجوز
ان يكون علة لمادة القبول صورة بحسب وضع سابق ثم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع السابق **فنقول**
بيان ان لا بد من الوضع حال الفعل والوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز

ان يكون الهيولى ولا الصورة فلان تأثير كل منها لا يكون الا بواسطة الآخر فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم
فوجب ان يكون بمشاركة الوضع قطعا وحين ثبت ان علة ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان يكون علته
العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علته الا العقل وهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول **قوله** الكلام
ثم هذه الاحكام منظور فيها اما في الاول فلا قيل من ان المعلول الاول هو الروح الاعظم لا العقل واما في الثاني
فلجواز صدور العقل الثاني من الاول والثالث من الثاني وهكذا واما الثالث فلجواز صدور السماويات عن الواجب
بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا
ولا نفسا ثم ما ثبت تسميته فلا مشاحة في الاسماء وعن الاخير ان ابا علي مثل هذه الاحكام ليس على اليقين والجزم بل على
الاظهر والانسب والكل محمول على ان كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين والسؤالان لا يردان الا على كلام الشارح **قوله**
وليس يجوز معنى كلام الشيخ انه لا يجوز ان يستمر سلسلة العقول وحدها بعد المفارقة عن السماويات حتى يحصل من العقل
الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهلم جرا الى آخر الافلاك لا يتبين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد
لكل فلك من مبدأ عقلي فالواجب اذن ان يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع
السماويات حتى يصدر من عقل فلك ومن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت
ترتب العقول واستناد الافلاك اليها كل فلك عن عقل لكن يحتمل ان يصدر عن المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب
جهات عقل واحد او ازيد او يصدر من احاد الافلاك او يصدر من العقل متوسط العقول المتعددة او المتعددة بجهاته
جميع الافلاك ومع قيام هذه الاحتمالات كيف حصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم
ان يكون من عقل فلك وقول الشيخ لم يلزم ذلك وقول الشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على مقصده
بني هذا الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك وعقل يتشبه به يكون المناسب صدوره
الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها فان الانسب ترتبها
مع تنازل الافلاك وان امكن صدورها من العقول على وجوه مختلفة نقول لم يجب ان يكون الاجرام السماوية
لا يريد به الوجوب في نفس الامر بل بحسب الظن وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر عقول كثيرة
ثم يكون عقل وفلك ثم بعده عقول اخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك مساوية للعقول
وهذا الاعتراض على ما لم يذكره الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك واليه الاشارة بقوله ونظائر من ذلك ان الفاضل
الفاضل الشارح اي قوله يحيث وكذلك حكمه بان الجواهر العقلية والاجرام السماوية في اول كثرة وجب صدورها من المبدأ

الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة فليس
فيها اول كثرة صدرت ... صدور معقول كثيرة او لا بغير مرتبة على ما سيصوره الشارح ثم تقرب العقول ويصدر السماويات
مع استمرارها فهو ايضا بناء على الاول قوله اذا ثبت هذا فنقول لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان ال...
ليست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة والماهية متحققة في الخارج بواسطة الوجود ومعلولة
بالعرض والمعلول الحقيقي هو الوجود فالواحد من المبدا او شيء اذ ذلك الشيء له هوية اي ماهية لكن الصادر
الوجود بناء على ان الماهيات غير مجعولة وهو مغايرة للماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدا
فالوجود والماهية معلولان احدهما وهو الوجود بالذات والآخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح تصريح بان في الخارج
امرين ماهية ووجودا وقد صرح في النمط الرابع بخلافه وقد حققناه قوله اما باعتبار تقدمه عليه فهما في ثانية المراتب
مع الوجود اعتبار التقدم بحسب التحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل متقدمة على الوجود فالماهية حينئذ في اولى
المراتب والوجود في المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب معه في الثالثة فغير مستقيم لان الوجوب والامكان ...
على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك حال التعقل ...
الا باعتبار في ثالثة المراتب والاعتبار الاول في ثانيها لا توجيه له والانسب ان اعتبر الوجود الخارجي ان يجعل الوجود
في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية والامكان والتعقل للذات لانهما متوقفان على الوجود والماهية في المرتبة الثالثة
والوجوب والتعقل لغيره لانهما متوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجي في المرتبة الرابعة او يجعلا ايضا في المرتبة الثالثة
ولا يعتبر الامر الخارجي وان اعتبر الوجود العقلي يعتبر الترتب بين الوجود والماهية فقط قوله والواجب اي ...
الكل اي المبدا الاول هذا اشارة لمن ... على ان الشارح ساعد عليه ... اتفاق الكل على صدور الكل عنه تعالى
اراد صدور الكل بالذات فلا ... عليه وان اراد به الاعم سواء كان بالذات او بواسطة فهذا لا ينافي ...
الاخيرة اي المتوسطة ونسبتها الى العالية ... الى البركات ... التصريح
قوله من الواجب عليه ان ... اي قد تبين ان ... المعلولين هو الامكان والوجوب او تعقل نفسه ...
وقوله فضلا ... متعلق ... ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين ...
... اولا فلان الامكان والوجوب عدميان والمعدوم يستحيل ان يكون علة للموجود واما ثانيا فلان الامكان معنى
مشترك بين الامكانات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان امكان علة لشيء لكان كل امكان
... ان يكون علة له ... لكان امكان العقل الاول علة لفلك ... امكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ...

موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وكذلك في الوجود والوجوب واما ثالثا فلان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون
علم العقل بنفسه وعلمه بمعلوله متساويين فاستحال ان يكون علم العقل علة للفلك وعلمه بمعلوله علة لعقل لاستحالة اختلاف
المتساوية في اللوازم واليه اشار بقوله وما يجري مجراه واما رابعا فلان علم الشيء بنفسه وبغيره زائد على ذاته فان كان
هو المبدا الاول فقد صدر عنه شيئان وان كان هو العقل الاول كان فاعلا وقابلا وان كان غيره فهو معلول وايضا اجاب
الشارح عن الاول بانه لم يقل الامكان والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدم صالح لذلك وعن الثاني
اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والجواب الاول ايضا
... فلان تساوي الاثار فلا يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك بل المبدا والعقل بشرطه والجواب عن الرابع
ان علم الشيء بنفسه ليس بزايد كما مر وعلمه بغيره من المبدا الاول بواسطته قوله ثم حال المعلول الاول لا يجوز ان يكون
نقول هذا اعتراض على قول الشيخ وما هو معلول فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول لو كان
متقوما من مختلفات فاما ان يكون المبدا الاول علة لجميع اجزائه فقد صدر عنه اكثر من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه
فعلة الجزء الاخير ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدا الاول لا يكون الا بسيطا وقد فرضناه مركبا هف وان
كانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه والجواب ظاهر قوله ...
هذه الكثرة توجيهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدا الاول اكثر من الواحد
وان كانت اعتبارية فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبدا الاول لكثرة ما له من السلوب والاضافات فليكف في صدور
الكثرة عنه اجاب بان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا
فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى سخيف لان تعقل السلب والاضافة يتوقف
على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج يتوقف على نفس السلب او الاضافة فمن اين يلزم الدور
وربما يوجه الجواب بان تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج وهو محال لما مر ... في الخارج او
في العلم فاما ان يتعدد في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات في علم الله تعالى يقتضي كثرة
في ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى متوقفا على ثبوت الغير
فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار الذي لا تحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله
على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه ... منقوض
بالاعتبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس ان كثرة الموجودات لم تحصل الا من هذه الجهة ...

ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لو سلمنا ان هذا الوجه تحقق
الواقع لا يستلزم الكثرة وهذه اللازمة لا تتوقف تحققها على وجود الملزوم **قوله** كان المبدع الحقيقي هو كما العقل
ان الابداع هو الايجاد بلا توسط شيء وساير العقول موجودة بتوسط عقل لكن فسر الابداع في النمط الخامس بالايجاد بلا شيء غير
مسبوق بالعدم فقط وهذين اخص وهو الابداع الحقيقي والمذكور في النمط الخامس **قوله** ثم انه لم يوجد سواه
بعينه هذا الكلام الشارح يعني نقل عن الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم
استناد المراتب الاخيرة اي المتوسطة واستنادها الى العالية وليس كذلك فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي
ولو كان كل عقل صادرا عما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقد ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من
تعالى الاول بلا توسط والباقي بتوسط **وفيه نظر** اذ لا نسلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل هو
المبدع الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان الايجاد ايضا موقوفا عليه بالضرورة **قوله** اشارة لما فرغ من
بيان ترتب عالم الافلاك شرع في ترتب موجودات عالم الكون والفساد فالاجسام الموجودة في هذا العالم كانت
متغيرة متبدل الصور عليها لاحتمال ان يكون الثابت هو العقل لانه لم يتغير ولامتناع التخلف فلا بد ان يكون في علتها
الثابتة نوع تغير واذا لم يكن هناك شيء مشتمل على التغير والحركة الا الاجسام السماوية فقد علم ان لها دخلا في ايجادها
لكن لا يجوز ان يكون علة موجدة لها فان الجسم لا يوجد الجسم فتعين ان يكون علة معدة بمعنى انها كما تعد في
هيولى عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة هي شرايط فيضان الصور عليها فقوله فانه يختلف انواع
الصور اي تقبل توارد جميع انواع الصور وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام في تغير وجود انما ذلك
الاجسام تكون وتفسد بخلاف الافلاك فانها لا تكون ولا تفسد واما الاعراض فكما تتوارد على الاجسام الكاينة
تتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها ولهذا قال فكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة في حد
حقيقته فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زالت تلك الصورة وحصل صورة
اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال صورة وحدوث اخرى ولما كان للافلاك احوال
واحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها في الطبيعة الخامسة تحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها في الاحوال
تحصل صور العناصر **فقال** وقد دخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون والفساد لانها بنفسها تكفي استنادها الى
العقل **فقال** قد تبين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام السماوية مدخل في احداث
الصور كان لها دخل في الهيولى لا على سبيل الايجاد بل في امداد ما الصور حتى يدوم ويبقى **قوله** ان ذلك

ليس بسديد عند التفتيش **وفيه نظر** لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية ثم يزول تلك الصورة بسبب
الاعداد والحركات السماوية وتحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى تقدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك
قوله فان حال التخلخل فان التخلخل هو ازدياد البعد والمقدار انما يكون بعد الحرارة والحرارة بعد الصورة
النوعية فهي سابقة على المقادير والابعاد **قوله** واما الامور المنبعثة عن السماويات فكانت الطبايع والصور
والنفوس تصدر عنها انما هي في بعض الاوقات دون بعض فعلها انما يكون بحسب اعداد من الفلكيات تستفيض
عليها استعدادات تصدر عنها بحسبها الافعال والتحريكات وهي المراد من الامور المنبعثة عن السماويات وتحصل
بحسبها من الاجسام امتزاجات كما ان القوى الغاذية تحصل جوهر الغذاء وتركيبه وتنفذه في خلل الاعضاء وتصيره جزءا
منها **قوله** لا تتعلق بيانه ان الاستعدادات المذكورة اي الاستعدادات اما ان تكون موجودة في الخارج او
معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة مع حالها في الخارج
الاستعداد او كما كانت معه فلا تكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصورة دون بعض واما اذا كانت موجودة
فصدورها من السماويات يقتضي القول بان السماويات تصلح لان تكون علة للحوادث فجاز صدور الصور عنها ثم
يحتج في استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية علة للصور والاجسام فلا
امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويسندونها الى الصور النوعية للاجسام
والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر الا بوضع مخصوص ولا كل اثر بل انما سببها فان الشمس مثلا لا تؤثر
الا فيما يحاذيها ولا يحصل منها ضوء وبواسطة سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات
قوله بل انما يجوز ذلك في النفوس فقط هذا ممنوع فان العقول لا تتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس
فان الباقية يتوقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها مما لا بد ان الاول فلا وسط بينه وبين اول
معلولاته والا لم يكن اول **قوله** صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه
ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها
عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتمال الفاعل على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود واحد
وهو متعال عن الحيثيات ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهرا من العقليات متأخر
الوجود وعندهم ان كل عقل يجمع الكمالات غير متناهية فجاز ان يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور
غير متناهية **اللهم** الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة علمية فيه وانما الصور العلمية في العقل الفعال

والله اعلم بحقيقة الحال وحقيقة المقال **النمط السابع** **قوله** كالصور المعدنية اول مراتب العود الاجسام
البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الصورة والهيولى لها متقدمتان عليها ثم مرتبة المركبات فان العناصر
اذا تركبت تحصل لها مزاج فان لها المعدن اذ صورة تحفظ مزاجه ثم مركب آخر فله مزاج وصورة تحفظ المزاج وتحرك
في جميع الجهات الا النمو وهو النبات ثم مركب آخر له مزاج وصورة تحرك في الجهات وبالارادة والاحساس وهو الحيوان
ثم مركب آخر فحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية
آخر المراتب تصير عقلا لكن لا انها لا تكاملات بل ولا تنتقل بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا اسمي عقلا مستفادا
وظاهر ان الاشرف مرتب في مراتب البدء ومراتب العود على العكس اي الاشرف في مراتب البدء ابدا والاخس في
مراتب العود ثم ان الاشرف في مراتب البدء ومتناقص الى الهيولى كان الاخس في مراتب العود متناقص الى العقل المستفاد وعلم
من هذا الكلام ان هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود وظاهر ان المعدن اقدم وجودا
من الانسان اذ انما قدم في مراتب العود لانه اخس شرفا منه **قوله** ولما كانت النفس الناطقة يريد ان يستدل على بقاء النفس
بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم فلا تعلق لها بالبدن في ذواتها
ووجودها بل تعلقها به لكونه هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها
مع ان العلة الموثرة في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن **وفيه نظر** لان الوجود المتعلق الموجد للنفس ان كان
علة تامة لها لزم قدمها لقدمه وان كان علة فاعلية وتوقفت وجودها على حدوث البدن فلم لم تتوقف بقاؤها على بقائه
فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فيجوز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى الشرط والحاصل ان
البدن ما كان موجودا ولم تكن النفس وكانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم يعدم البدن فلا خلو اما ان يكون للبدن
دخل في وجود النفس اولا فان لم يكن له دخل في وجود النفس اصلا فلم لم توجد النفس قبل وجود البدن وان كان له دخل في
وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت واعلم ان ما ذكره في تقرير الاستدلال هنا هو
الامام وزاد الشارح في الاستدلال بوجود النفس من اتصافها بكمالاتها الذاتية اي الكمالات العارضة لها اتصافا كالصور
ذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس الا بقاؤها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في
ذلك وكذلك قوله اشارة بقوله التي هي موضع لما تتصوره المعقولات اي كمالاتها الذاتية الثابتة منها فان الحكم المذكور
انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم انطباعها في وجودها
وكمالاتها المذكورة في الجسم فان عدم الاحتياج في الكمالات اليه غير معلوم من كونها ذات آلة في الجسم قوله لتعلق النفس

ان فساد خلط المزاج ذكر في النمط الثالث ان النفس حافظة للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم فحفظ المزاج انما هو
بسبب الجسم فيكون الجسم ايضا حافظا لكن بالعرض ولا ايضا فساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم فاستحالة حال
الجسم هو فساد المزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح **قوله تبصرة** التبصرة جعل الاعمى بصيرا كما ان التنبيه جعل الغافل متيقظا
وانما عبر عن هذا الفصل بالتبصرة اشارة الى ان البحث المورد فيه ارفع من الابحاث في التنبيهات فان ما هو اغفل عنه
اي الاعمى يكون ارفع الاعيان مما هو الغافل عنه اي النوم وانما كان هذا البحث ارفع من البحث التنبيهي لانه بيان حال ذاته
وهو بيان حال غيره ولا شبهة في ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره وقال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت
شرع في بيان بقاء تعقلها المعقولات بعده ولان القابل لصور المعقولات جوهر النفس والفاعل لها هو الجوهر العقلي وهما موجودان
بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كانا من غير تغير لما وجب حصول الاثر فوجب بقاء ذلك التعقلية بعد
الموت لكن هنا سوال وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن
شرطا لقبول تلك الصور من العقل ثم دفع هذا السوال ذكر الشيخ ودل على ان النفس في تعقلها غير محتاجة الى شيء من الآلات
البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالآن كرر ذلك وزاد عليه ان كمالاتها
باقية ايضا فان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال بالعقل الفعال لا يضرها في تعقلها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية
الاول لابقاء باعتبار وجوب بقاء المعلول ببقاء العلة واما الثاني فلوجود الفاعل والقابل فكان ما قاله يقول بـ
ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان كانت الآلات المفقودة آلات لها ومع ذلك يلزم من فقد الآلات انعدام
الكمالات واجاب بان ليست آلات لها بل هي ما علمت في النمط الثالث انها تعقل بذاتها ثم زاد في الايضاح بزيادة
الحجج وقال بقاء عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال ودل على ان المطلوب ليس الا
بقاء المعقولات ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس مشروطا بملكة الاتصال وانما المشروط به بقاء المعقولات فالفصل
الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء ما فيها كما ذكره الامام ورد ما ظنه الشارح في كل من الفصلين انها
باقية غير صواب قوله وفائدة هذا الاستشهاد وجوه انما علمنا بحسب التمرين او بحسب التجربة او بحسب القوة اما
التمرين فكما اذا احس بشيء مرات متكثرة يحصل للحس هيئة تمرينية يدرك بسببها ذلك الجزئي دفعة سريعا واما التجربة
فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس بتلك الجزئيات شعور وتكرر احساس فكل جزئي منها وحصل علم
كان ذلك الواحد احساسا به واما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما تكون اقوى تكون فعلها اجود قوله وذات الكمال
المختلفة في قوة العقل عند اختلال البدن لاجل اختلال في الهيئات التوغلية القريبة والتحويلة وان لم تختل في

والاستشهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك فان قوة الحاسة تختل شيئا من الانحطاط حيث لا يكون الشيخ ابصر ا
او سمعا ولا اختلال لجزئيات الحسية بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان تعقل النفس لو كان بالآلة لضعف قدرة الشيخ
التعقل عند ضعف الآلة كضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف آلته والتمس
ان تعقلها لو كان بالآلة لم يبق كما يرى بها وتقريرها ان الاحساس بالآلة والتجارب والتمرنات الحسية بالتمرن [illegible] التعقل
وهم يمكن ان يعرض هيهنا وهو ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص عقله فقد اختلت قوة التعقل باختلال
الآلة فيكون التعقل بالآلة والجواب انه لو كان التعقل بالآلة لاختل باختلال الآلة وربما يشتاق وينقص [illegible]
نقيض المقدم وانتم استثنيتم عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله لاشتغاله
البدن واستغراقه فيه وذلك لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة دل ذلك على انه لا
تعقل في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضة في الدليل المذكور وتحليل الشيخ وتقريرها ان تعقل النفس لو كان بالآلة
لاختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل تختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة ومتوجه ان يجاب بان
استثناء عين التالي لا ينتج لكن قوله وليس اذا كان تعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون [illegible] يدل على
ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن اللازم حق
كان آخر سن الانحطاط فالملزوم [illegible] ووجه المذكور دليل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلال [illegible] ضرورة
على ان لا فعل له في نفسه وتقرير كلام الشارح هيهنا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة
فنحن نعارضه ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن جوابه بعدم انتاج استثناء عين التالي
فهو شرح لا يطابق المتن **قوله** قال الفاضل الشارح اعتراضه انا لا نسلم انه لو كان تعقل النفس بالآلة لزم من كلال الآلة
كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز
ان يكون المعتبر في بقاء التعقل به اصنافا من اعتدال الآلة وذلك الى يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص زائد على الزائد
على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية التي
تقوي الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حد الاعتدال باق والزيادة
والنقص زائد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لا يبقى القوة الحيوانية **فان قيل** بقاء الحد
المعتبر من الاعتدال لا يوجب الابقاء والقوة العقلية على حالها كما يرى انها تزداد وكمالها [illegible] زمان الكهولة
فمن اين حصل ذلك الكمال حال انحلال البدن فان القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لا اجتمع في ذلك الزمان

علوم كثيرة فالعبارات في هذه الحالة اكمل والى هذا السؤال والجواب اشار الشارح بقوله ثم انه عمل الارادة
في الكهولة الى آخره ومحصل هذا الاعتراض نقضان تفصيلي واجمالي اما التفصيلي فهو منع الملازمة واما الاجمالي فهو ان اختلال
القوة الحيوانية بعينه فلو لزم ان تكون القوة العقلية بدنية لاختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال
القوة الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت
ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخلو اما ان لا يتم ذلك النوع الا به او لا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول كالقوة
وما يترتب من الكمالات على الكمالات الاولى هي الكمالات الثانية اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية تطلق تارة
على الكمال الاول وهو القوة التي بها تستعد الاعضاء لحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد الحس والحركة
والنبض والتنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة اعني اعتدال المزاج لها عرض عريض وطرفي افراط وتفريط
ومزاج البدن لا يمكن ان يكون على حد واحد من ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اي يكون على حد اقرب
الى الاعتدال الحقيقي من غيره او ابعد ولا شك ان الكمالات الثانية تزداد وتنقص بحسب اشتداد الاعتدال وتنقصه كذا
الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا فان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا
معتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان واما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة
والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال والا لما اختلفت بالزيادة والنقصان فيكون شرطها الصحة
القابلة للزيادة والنقصان فالقوة الحيوانية التي تنقض بها الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فلا نسلم النقض
لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثاني فلا ورود وايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف
احوال الآلات كالات الحواس اذا كانت في الصحة كان ادراكها كما ينبغي وان كانت في النقصان كان ادراكها
كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجمالي واما عن التفصيلي فاشار اليه بقوله وظاهر انها لو كانت مستندة الى التعقلات
كمالات ثانية وقد تبين ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية لكان
كانت الآلة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم ونقصانها بحسب نقص الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا
الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجمالي قدمه وان كان الترتيب يقتضي تقديمه واما سؤال زيادة
التعقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لا عبرة في التعقل [illegible] لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعقل الى الزيادة وكذا
انه لا يتغير الى النقصان واما حمله على اجتماع العلوم فضعيف لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا في زيادة ما اليه
كما هو هذا غاية توجيه الكلام هيهنا وفيه **نظر** اما اولا فلان قوله والاول لا يقبل الزيادة والنقصان ليس بشيء لان الصحة

الحيوانية عرض قايم بالروح الحيواني رسوه وايا في التعلق والمزيد فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما
ثانيا فلان النقض باق لان غاية ما في جوابه ان الكلام في الكمالات الثانية لا في الكمالات الاولى التي هي مبادي الكمالات
الثانية وهذا لا يدفع النقض فان الامام ان العقول ما ذكر تم في الكمال الاول قايم في الكمال الثاني فانه لما جاز ان يكون
المعتبر في الكمال الاول هذا وهذا فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني قوله وهي ما تستعمل في الخطابة لما كان
قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة ما يستعمل في الكلي بل المراد منه
مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المسترشد الذي يحفظ تصوره عن اعاصين التحقيق والانصاف واما المجادل فربما يمكنه الشيخ الحجة
الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تركب الا من اليقينيات وعند اليقين قوله واما القياس فلان تلك الافاعيل اعلم ان المراد
بالقوى في هذه الفصول ليس هو ما شرح هو اعم منه وكانه هو مبدا القوى فانه قد يطلق القول على الادراك وهو الانفعال
الفعل وتقرير الكلام هنا ان افعال القوى البدنية لا تخرج من انفعال اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو انفعال
من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريكها الغير لا يتم الا بتحريك الاعضاء والتحرك انفعال فلا يكون الا مع
لا من تعبير طبيعة المنفعل فهو هنا واما قوله والفعل وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال
كون الانفعال هنا من لوازم تعب المنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى الحالة في الجسم لا تكون قاهرة له ضرورية
في الشي لا يابا فيه ايجاب ان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها ليست مقتضى طبايع العناصر التي يتم بها القوى
كالعين والانف والاذن والبدن فان العناصر مقصورة على الاجتماع فيكون منافية لاجتماعها والافتراق اجتماعها
القوة التي هي موقوفة على الاجتماع فضلا عن فعلها فيكون بين القوى وطبايع العناصر تمانع وانما يكون موجبا للوهن في
والقوى ايضا والضعف العارض للقوى المدركة كالرائحة الضعيفة بعد ادراك الرائحة القوية والصوت الضعيف بعد
الرعد والنور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس كان الحس يطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى الذي قصد اثباته
ان تعقل النفس ليس بالالة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان
تعقلها ليس بالالة فانه هو المطلوب غير لازم قوله هذه حجة ثالثة حاصلها ان القوة العاقلة تدرك نفسها وادراكها
وآلتها وكل قوة لا تدرك الا بآلة لا تدرك نفسها ولا ادراكها ولا آلتها لانه يمتنع ان يتوسط الالة بين الشي ونفسه وبين
الشي وادراكه وبينه وبين آلته ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك الا بالالة ويمكن ان يوجه قياس استثنائي
فيقال لو كانت القوة العاقلة لا تدرك الا بالالة لما عقلت نفسها ولا ادراكها ولا آلتها لكنها تعقل نفسها وادراكها وآلتها فبطل
وادراكها كالقلب والدماغ قال الامام هيهنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والآخر ان تعقلها ليس بآلة

على تعقلها الجسم والحجة المذكورة لا تفيد شيئا منها اما الاول فلان من الجائز ان تكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن
ويكون متعلقا بنفسه وبساير المعلومات ومعنى بهذا التعلق النسبة الخاصة المسماة بالشعور والادراك فلا يجب ان يكون
القوة العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الالة غير جسمانية واما الثاني فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة
لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن وما ذكرتموه لا يبطله والقول قد سبق منا
ان الاول ليس مطلوب هنا فان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط الثالث واما الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليه فانا
في الباب اشارة الى ان جميع التعقلات ليس بالالة وهو غير مطلوب والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا آلة
الالة وقد دلت الحجة عليه والشارح اعرض عن السوال الثاني واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان
تعقلها بواسطة الجسم وايا ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة
الة قوله وهذه حجة رابعة قدم الشارح لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لا حاجة في تلك الحجة
الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد فتباين الاقسام مستدرك واما قوله وما يجري مجراها
في العوارض الخ فلان النفوس بعد المفارقة عن الابدان تبقى مع انها متحدة بالنوع الا انها لما اكتسبت من البدن
عوارض مادية تمايز النفوس بها فكأنه احتمه يعني ان الدليل على وجوب تعدد المواد وهو انه يجب ان يكون ثمرتها
تقبل تاثير الفاعل قايم هنا فقيل انه اثر هيهنا فانه باق والباقي لا يحتاج الى تاثير جديد وفيه نظر ظاهر لان مطلق تاثير
هو الذي لا يحتاج الى قابل وانه اثر على الابتداء والصواب ان يقال المراد المادة الجسمية وما يجري مجراها المجردات لتخص بها
العلوم ثم قرر الحجة بان القوة العقلية لو كانت حالة في جسم لكانت اما دايمة التعقل له او دايمة الا تعقل له والتالي باطل بقسميه
اما بطلان الثاني فلان الانسان يتعقل اعضاءه في وقت دون وقت واما بيان الشرطية فلانا على ذلك التقدير لو تعقلت
في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم بحصول الصورة وتلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة بواسطة
ذلك الجسم فيكون آلة للادراك ولا ادراك الا بحصول الصورة في الالة فيلزم اجتماع المثلين اعني هاذين الجسم والآخر
المعقول وهو محال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا الغلط كاف في الاستدلال لان الاقسام
لا تنحصر في الثلثة على تقدير كون القوة العقلية جسمانية اما ان تكون الجسم معلوما ابدا او غير معلوم ابدا او معلوما
في وقت دون وقت وبطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما لا محالة وقع كون قول الشيخ فان هذه الصورة التي
بها تصير القوة العاقلة متعقلة لآلتها اي قوله او لحق التعقل بسلامته زايدا في الاستدلال ويمكن توجيه كلام
الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم لكانت اما دايمة التعقل له او دايمة الا تعقل له

لا الصورة العقلية اذا عقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة او لا فعلى
لها او صورة اخرى مجددة ولا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها لحصول صورة ذلك
الجسم المستمر لها مع ان اوجب تعقلها كون دايمة التعقل والا كانت دايمة الا تعقل له بحال تجدد صورة اخرى هذا هو
المنطبق على متن الكتاب ولا استدراك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة
لما قرر في النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي نفس المدرك
ان كان المدرك ذات المدرك او مطابقا له وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة من المدرك
فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب صورته المستمرة الحصول لها او بحسب صورة اخرى تحصل لها
والثاني مستلزم حصول ماهيتين لشيء واحد لها وهو مع ذلك تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفى في تعقلها كانت
دايمة التعقل والا كانت لا دايمة التعقل ثم على قوله يكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض اعيانها صورتان
لشيء واحد بيان ان المتعقل ههنا اما الجسم او صورته او مادته وان كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان في مادة
واحدة بل انما لزم حصول الصورة العقلية من الجسم في الجسم وان كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون
يحصل لها من صورة المتعقل من مادة موجودة في مادة وكذا قوله صورة الصورة التي لم تزل له في مادة المادة
وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة ويمكن ان يجاب
عنه بان المتعقل ههنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة
المتحققة للجسم لمادة واحدة وهو محال لانه لابد في تعدد الاشخاص من تعدد المواد لكن في العبارة مسامحة …
لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورته العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد الشخصين
تعدد المادتين ولو حملنا المتعقل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعقل من مادته والصورة التي للمادة هي الجسمية
ماخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا … لزوم
… دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة او دوام لا تعقله **قال** الاضافة اخرى **لا تعقل** اللازم من هذه الحجة
ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس لآلة وهو غير لازم **لا يقال** … مطردة في
النفس لو لم تعقل الا بآلة لكانت دايمة التعقل لها او دايمة اللا تعقل لها الى آخر الحجة **قوله** …
وانا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية
مساوية في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قايم بالنفس والامر الخارجي جوهر

دايم وانه من المحال المساواة في تمام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما بحث المناسبة فقياس …
جواب الشارح ان ماهية الشيء هي صورته العقلية المجردة من اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية
مقارنة فقوله المحصل من السماء ليس مساويا لها ان اراد به هذا الافتراق فيما التجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه
لا ينافي ما قلنا وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهو حقيقته التي السماء بها هي فليس كذلك لان المعقول من
السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيره واطلاق السواد والبياض على الحاصل في الذهن
منهما وان كانت مختلفين … السماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى وانما
نفي السماء المعقولة فهو جواب سوال يمكن ان يورد وهو ان الصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان
العرض ماهية الجوهر وانه محال فاجاب ان المعقول من السماء له اعتباران احدهما انه قايم بالنفس والآخر انه صورة
مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية
بحسب الوجود الخارجي فان الجوهر كما تقرر ماهية لو وجدت في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض ماهية لو وجدت
في الخارج كان في موضوع فصورة السماء وان كانت قايمة بالنفس الا انها حيث لو وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع يكون جوهرا لا عرضا ولهذا صرح القوم ان صور الجواهر جواهر **قوله** وههنا قد لا يلزم من كون العاقلة
الالة … يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لا نسلم ان اجتماع المثلين محال وانما يكون محالا
لو لم يكن احدهما متميزا عن الآخر وليس كذلك فان احدهما حال في القوة العاقلة والآخر محل لها اجاب الشارح اولا
بان قوله وهو ان الصورة لابد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة لها و… بان الصورة لو
كانت حالة في العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة
المحل فالعاقلة لا يكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما …
قوله الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها … **لقائل** ان يقال ان الفرض
لان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها يلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين وانه
محال ويمكن **ان يجاب** بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين
اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء آخر
وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان
هذا النوع من الحلول اقتران فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة

كان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها فلا فرق وايضا لو كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة
العاقلة وهي مقارنة للقوة العاقلة وهي مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في
محل واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء لسؤال الامام ايضا فقال لو كانت الصورة
العقلية حالة في القوة العاقلة وهي في محلها لكان في الكل حال بالضرورة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة
وانه محال ونحن نقول لما كان الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم هنا الا اجتماع متماثلين وهو حلول الصورة المعقولة
منا الجسم في الجسم لا حلولها في مادة والمحال هذا الا ذاك فان قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها
ضرورة ان الاتحاد في الملزوم يلزم الاتحاد في اللوازم ولا بحسب العوارض لان كل عارض يعرض لاحدهما يكون
نسبة الآخر اليه كنسبته اليه واذ لا تمايز بينهما فلا اثنينية فنقول نسبة العارض الى المحل مقارنة لا الى المحل ونسبة
الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالين في محل الآخر فظهر التمايز قوله والنفس مدركة بصنف الاول وايا ما بعينها
سؤالان احدهما انه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم لان العلم بالشيء
صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة ثم ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة للنفس فهو
معلوم ايضا وهلم جرا حتى يلزم من العلم بشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه ان العلم بالعلم ليس
زائدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين في محل
واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورة العقلية فلو كان العلم بالعلم بحسب حصول صورة اخرى لها والصورة العقلية
مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس وبهذا البيان ظهر ان العلم بالنفس وبغيرها
ما دام باقيا ليس امرا زائدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب انه
لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم به ومن المعلوم بالضرورة
انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لا عن تصوره والكلام في الثاني
كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره وايضا ان الدائم هو العلم بالذات لا حفظها والعلم بالعلم ليس كذلك
لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس قوله هذا ابتداء
واحتجاجه على بقاء النفس اقول بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن وبقائها تعقلها لمعقولاتها على
بيان المطلوب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا اي النفس اذا كملت قوله
لا يفسد ... من مخلوقين هما شيئان الاول ان قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل لانه لو كانت محل البقاء

بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك الثاني ان قوة الفساد وفعلية البقاء لا من مختلفين اي
موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن ورودهما على شيء واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما استدل عليه بان ...
الفساد ... البقاء بالفعل ... موصوف الفساد وان الباقي لو قبل الفساد ... لزم اجتماع البقاء مع الفساد وهو محال
والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد وحاملا
لقوة الفساد وفيه نظر اذ لا نسلم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قبول الشيء العدم اذ الفساد
ليس ان ذلك الشيء يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه ينعدم في الخارج واذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي
كان العدم الخارجي ثابتا في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم قوله فالنفس ان كان ... ما
كون النفس بسيطا غير حال ... قبول الفساد ولا استحالة قبول الفساد والتركيب واما ان يكون حالا او مركبا باطل لما
علمت ان النفس غير منطبعة في شيء لا يقال الثابت بالدليل السالف انها ليست قوة حالة في جسم وهذا لا يستلزم
انها لا تكون حالة في شيء اصلا لم لا يجوز ان تكون حالة في مفارق لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات
لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حالة او يكون شيء منها حالا كالصورة والآخر محلا كالهيولى
وايا ما كان يوجد بسيط غير حال والبسيط الغير الحال ليس قابلا للفساد وحاملا لكون النفس قابلة للفساد والاعتراض انا لا نسلم
انه لو وجد بسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس
وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا تقبل النفس
الفساد لجواز انعدام الجزء الآخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس اما ان تكون بسيطا غير حال والا لكان اما
حالا او مركبا ... اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قابلا للمجرد
غير جسم ولا جسماني ... والغير متعلقا بالبدن فهو النفس وقد كان جزء النفس هذا خلف لانا نقول لا نسلم انه
يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون كالهيولى لا تقوم الا بما يحل فيه وح لا يلزم ان
يكون نفسا واما سؤال الاعراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض والصور بسائط وقابلة للفساد
فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها وذلك
لا ينافي بساطتها في نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج اما مباين او حال
والاول باطل ولا ملاقي لها والا محل للنفس فلابد ان يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب في النفس
فان قلت لو كانت الهيولى محل قوة الفساد وكانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس المراد الفساد

فساد نفسها بل ان تفسد فيها شيء وفي الهيولى من شانها ان تفسد فيها الصور كما ان من شانها ان تحدث فيها الصورة
وبقي قوله اي لو ثبت ان النفس لها اصل او ذوات اصل لم يكن لها قبول الفساد وعدم قبول النفس على تقدير انها
اصل ظاهر واما على تقدير انها ذوات اصل اي مركبة من بسايط لا يكون كلها كذا حتى يتحقق منها بسيط غير حال
بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد وهذا اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة
واحتمال تركيبها من حال ومحل فانها على التقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قايما بذاته فاذا لم يكون
كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة وهو محال فهذا الفرض الامام تركيبها من حال ومحل
وانها كما ان الهيولى الجسم وصورته لانها جزء النفس مجرد ان وان الباقي المحل لا الحال فلا يلزم من فناء الحال
بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله مع جواز ان لا يكون كاملا بما انه اتيه ما تقدم كلام
دونه ولا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة قررها تاكيدا لبطلان كلام القوم في هذا الباب فانهم قالوا
بقاء النفس بما هو انما يبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن
ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه بجواز ان يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود الجزء
الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح رام حسم مادة البحث وهي انه اذا منع مقدمة ذكرها سندا لانتفت
واستدل على المقدمة وهي ان النفس لو كانت مركبة لم تقبل الفساد وذلك انه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسايط
غير حالة وهو محال لما ذكر او من حال ومحل فالجزء الذي هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو ابطل لانه
ان يكون قايما على انفراده فيكون نفسا او لا يكون قايما على انفراده فاما ان يكون قايما بالبدن فلا يكون
بنفسها ضرورة انه لو توقف قيامها على البدن توقف تعلقها عليه بطريق الاولى فلا يكون فاعله بذاتها واما ان
لا يكون قايما بالبدن بل الجزء الاخر الحال فيه وهو لا يجوز ان يفسد ويتغير فيكون النفس باقيا ببقائه وجزئيه حينئذ ثم
انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره ان التغير هو زوال صفة وحدوث اخرى
وقد مر ان الحدوث او العدم الطاري يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من صورة فلابد في التغير من جسم واما انه
متحرك فلتغيره كما في الكيف لانه كان ساكنا بكيفيته ثم اخرى هذا ما يحمله والمعترض ان يقول لم لا يجوز ان تقوم قوة
فساد الصورة المتغيرة بمادتها ولا نسلم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية بل هو اول المسئلة وايضا الحركة
غير لازمة فان حدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق
التغير كما هو راي ... موضوع الطبيعي الا ان السوال الاول باق لا يقال المفارق يمتنع ان يقارن المفارق

فانا نقول المفارق اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز ان ينعدم عنه قوله ثم قال الفساد والحدوث اي كما
احتاج امكان الفساد الى محل احتاج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان
فساده البدن وتوجيهه انا لا نسلم ان النفس لو قبلت الفساد وكانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجوده البتة وانما يلزم
التركيب لو كان محل امكان الفساد وامكان النفس لم لا يجوز ان يكون مغايرا من النفس مباينا وهو البدن كما جاز ان يكون
محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان حدوث النفس او فساده لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين
ومن المحال ان يكون مباين الشيء مستعد الحصول مباين له او فساده عنه والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون
امكان وجود النفس او عدمه قايما بالحجر او غير ذلك ولجاز ان يكون امكان وجود من هو في المشرق قايما بمادة في المغرب
والكل محال الا ان المركبات لما ازدادت استعدادا وتمادت تصاعدت الى مرتبة هيئة الصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب
النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة وهيئة مخصوصة تحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة اذا
طرأ الصورة كان استعداد الحلول جميع علقها بالضرورة فيستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة لحدوث النفس لما يؤدي تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا
لحصول جميع علقها بالضرورة فيستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة لحدوث النفس لا من حيث انه موجود مجرد بل من
حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومرتبط بالبدن ارتباط تدبير له وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس وليس معنى مقارنتهما
النفس للبدن الا انفعالها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك الصورة فامكان حدوث النفس قايم بالبدن
لا من جهة انه مباين بل من جهة انه مقارن ثم اذا حدثت النفس وحصلت الصورة النوعية زال تلك الهيئة المخصوصة
وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية تمكن فسادها لان قوة فسادها قايمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف
النفس لان امكان فسادها يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين وانما كان امكان حدوث النفس قايما به لا فساده فلا يمكن
فساد النفس فان قيل لو جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا لاستعداده لحدوث النفس فلم لا يجوز
ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس اجاب بان استعداد البدن
لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداده لحصول جميع علقها لان الشيء لا يحصل الا بسائر علله بخلاف عدم الصورة فانه
لا يستدعي انعدام النفس لجواز ان يكون لانتفاء شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام
النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة فيجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية
لانتفاء الصورة محلا لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس
للبدن بل جهة زوالها الباقية فلا يجوز ان يكون البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصورة

فانه جهة معارضة النفس من حيث الارتباط والتدبير فابتغذا دون ذلك هذا غاية توجيه الكلام ههنا
واعلم ان افلاطون ومتابعيه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم على استعداد
المادة وعلموا ان النفس غير مادية فظنوا انها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يكن
عدمها كذلك ولان النفس ما كانت حادثة لو انها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والا توقف وجود النفس على
المادة فلا يعقل تجردها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون فسادها في مادة والا كان وجودها
يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كانت النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة
ببدن آخر يلزم التناسخ وان لم تكن متعلقة ببدن وهي مستعدة له لزم تعطيلها وان كانت معطلة قلنا هو انا ولا [illegible]
من اثبات التناسخ على ان من الكلامين ان يكون النفس قديمة من آثار القول الاول اذ التهافت فيما يتوقف على حدوث
الآلات وامتناع التعطيل ممنوع والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم عام [illegible]
واقل من ذلك التوقف في الحدوث لا في البقاء فانما النفس في الحدوث تحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياجها في البقاء
الى البدن ومثل ذلك بان الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاؤه الا على الشبكة قوله فليفرض الجوهر العاقل
الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي
كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شيء فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حاله
فان كانت ذات العاقل فهو انعدام لا اتحاد وان كان حالا من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلابد ان يكون
هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت تحتاج الى مادة واما قول التناسخ واحتجاجهم
ذلك هو ما قرره في كتابه [illegible] فهو في ما ذكره الامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا
اتحدت بالمعقول لانه صنف ذلك الكتاب تقريبا لمذهبهم لا لبيان المختار قوله وقالوا واتصالها بالعقل الفعال
ان يصير نفس العقل الفعال لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال متصل بالنفس
ايضا العقل المستفاد فالنفس متحدة بالعقل المستفاد والعقل الفعال متحد بالعقل المستفاد فيكون النفس متحدة بالعقل
الفعال وهو مستلزم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال او به من حيث هو والاول يستلزم
تجزئة العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس
بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات المختلفة لاتحاد كل منها
بالعقل الفعال كما لزم منه اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها ان التعقل

بها الاتحاد وهو فرفوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون
الا فاسدا قوله وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي الا من ان صيرورة الشيء شيئا آخر يطلق على ثلثة معان استحالة شيء من
صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض واستحالة الشيء الى ما تركب منه ومن غيره كما يقال صار التراب الخشب
سريرا وهذان المعنيان معقولان وكون الشيء بعين شيء آخر وهو غير معقول هذا حاصل كلامه لكن في عبارته خطاء فاحش
وهو انه قد اخترع لصار اسم مفعول وهو المصير ونصب اياه والفعل اللازم ليس [illegible] على شيء او خبره ليس مفعول
بل انما هو تقرير الفاعل على صفة ولو [illegible] لا مفعول لقيس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى
فلان مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرض انه اسم مفعول لكون لا مفعول فلا يقال زيد ضارب عمرا وعمرو مضروب
زيد بل مضروب زيد او مضروب لزيد فهذا كما ترى خطاء في خطاء وكانه انما وقع منه لما وجده في المتن ان كان المعدوم
ثانيا وصيرا اياه وظن ان الشيخ قال وصاير اياه وان الكلام في صيرورة الاول ثانيا فهو صاير اياه وغلطي فيه عزم التناسخ
قوله تقريره ان ههنا امرين لابد [illegible] هذا الكلام ان الغرض المصير اسم مفعول [illegible] فيقول على هذا الغرض اذا اتحد
شيئان فهما [illegible] وان [illegible] الاتحاد [illegible] شيئان [illegible] هو شيء واحد فلا امر ان ان كانا موجودين
او معدومين [illegible] الاتحاد [illegible] كان احدهما موجودا [illegible] الآخر معدوما [illegible] فلم يحصل بين الاتحاد
وهو [illegible] فقول بالاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود وهي الممتنع ان يصير المعدوم
عين الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا وصيرا اياه فان قلت المفروض ان الاول صاير
ثانيا لا صيرا اياه [illegible] بطل كونه صيرا اياه [illegible] ان [illegible] هذا [illegible] هذا [illegible] صاير
ومن ثم قال معنى الاتحاد [illegible] الصاير عينه ثانيا صيرا اياه [illegible] على هذا التوجيه [illegible] سواء حدث
بعد [illegible] شيء آخر او لم يحدث [illegible] الكلام [illegible] فليس [illegible] هذا الكلام من [illegible] كما ذكره الامام قوله المتعلقة
[illegible] ان [illegible] والعلم [illegible] ان يكون مستفادا من [illegible] الخارجي [illegible] مستفادا
[illegible] هذا [illegible] العلم بالمستفاد [illegible] وجب ان يكون [illegible] الموجود من الكل على الوجه الثاني
[illegible] الوجه الاول [illegible] على تحقق الثاني والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية
[illegible] على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني [illegible] من ذاته [illegible] امتناع احتياجه الى الغير
في الصفات الحقيقية قوله اشارة الى احاطة علمه بجميع الموجودات المطلوب ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك
لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم [illegible] العلم [illegible] ان العلم التام [illegible] العلم بما هو

جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة لعلوه لزم وذلك يتضمن العلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات
فانها معلولة له مترتبة فاما المعلولات المترتبة الشبيهة اليه واما مرضا كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهي اليه الا بالطول اي انتقل
كل حادث بحادث الا الى اول بل في العرض بان كل واحد من الحوادث لا يكاد مستند اليه بالوسايط واعلم ان الاستدلال
القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة جميع الاشياء والعلم بالعلة موجب العلم بالمعلوم فيكون
تعالى عالما بجميع الاشياء وقد يورد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع
ولا دلالة عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف
على العلم بالمعلول فيمتنع ان يكون موجبا له وعلة تفسير الشارح العلم بالعلة بالعلم التام دفع عبارة الايجاب الى اقتضاء
تعاونا من ورود الاشكال لكن لو لم يحمل كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه ... من ... الى ...
ان تلك القاعدة مستعملة عند القوم في ساير الموارد فلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب ان كلامهم هو ان العلم
... موجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة موجب ... العلم بهذه المقدمة ... ولا شك عاقل في ان من
علم جميع علل وجود شي علم وجوده ... علم جميع علل عدم شي ... ولما كان ذاته تعالى علة ... المعلول الاول
من العلم بالعلم ... ثم انه ... الله تعالى علة ... فيلزم علمه تعالى ... فلما كان الله تعالى عالما بالعلل
... بجميع الممكنات كان عالما بها ... قوله واما اختلافه بالقياس الى المدرك
كان المدرك ماديا ... العلم ... الاحساس ... فيكون المجرد من المادة ... المدرك قوله
... دون ... الاول من الاول تعقل دون تعقل الاول ... حقيقها من الاول انفعالي ... الاول
... الاول لما كان منقطع العلايق من المادة لا ... غير حاجب كان ادراكه
او قوة الادراك ... بحسب التجرد عن المادة وعدمه ... كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول
وجود ... بالماهيات ... كالمادة ... من العلاقة ... يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك
الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول الاول باشراق الاول لانه معقول لذاته والمعقول ...
... باشراق الاول واما ادراك ... دون الاول ... الاول ايضا ... دون ادراك الاول ... وهذا
توهم ان الضماير في قوله وما بعده منه من ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول ...
من الاول من ذاته ... من ذاته بل من ... والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى العقل اي ادراك العقل ...
العقل وهو معلوله من ذاته بخلاف ادراكه للاول فانه ليس من ذاته بل باشراق الاول وهو علته قال الامام

في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلث اولها علم الاول فان علمه بذاته وبغيره من ذاته لا من ان علمه بذاته علة لعلمه
بغيره ثم علم العقول بعللها ومعلولاتها لكن علمها بعللها ليس لها من ذواتها بل من قبل عللها وعلمها بمعلولاتها من
ذواتها لانهم ذكروا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها
المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فانه يحتاج الى
العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما ... كل معلول الى
العلة فلا يمكن تعيين العلة من لوازمه ... لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعينة فالعقول عالمة بذواتها
من ذواتها لانها مجردة ... لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة ... العلم بعللها من جهة ذواتها ... معلولاتها
العلم بذواتها موجب العلم بها ثم علم النفوس فانه حادث يحصل من فيض العقول بحسب استعدادات ... هذا كلام
الامام وهو مصرح بما ذكرنا ... اذا قيد العلم بالتام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع
الوجوه يقتضي العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول قوله وقول يكون الاول موصوفا بصفات
غير اضافية ولا سلبية وقد اجمع الحكماء على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا
وقابلا ان المعلول الاول ... لذاته كان علم الله تعالى ... العلم مقدم على الايجاد
... ثم ... فيكون صورة العقل الاول مستندة ... اليه تعالى ثم العقل الاول فالمعلول الاول لا يكون معلولا
... قوله اقول الفاضل ... الشارح ان علوم الله تعالى ... كان ... التصنيف
التحصيل في بادي النظر ... طريق التعليم ان ... ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولم ... قياس الشعر
... من ... المقدمات ... مقدمات ...
ثم ... الى البرهان حتى يحصل اليقين اما الدليل ... فان ... على ... السابق علم الله تعالى بغيره يجب ان
يكون نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتا او لا يكون والثاني مذهب القدماء والاول اما ان يكون نفس الله
تعالى او ... معلوله ... وحال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد ... العلوم بتعدد المعلومات فان العلم
مغاير للعلم بغيره بالضرورة فلو كان علم الله تعالى نفس ذاته لزم تعدد ذاته ... وصور مختلفة ... ايضا باطل
لانه اما ان يكون قايما بالله تعالى فيلزم الكثرة في ذاته وانه قابل فاعل ... بنفسه فيلزم ... اذ ...
معلولاته ... ان يكون علم الله تعالى ... ولما الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات ...
بحصول صورة فانه لو كان بحصول صورة وجب ان يكون بين الذات والصورة امتياز ... لا امتياز بالماهية ...

بناء على العوارض لان الصورة ما انطبعت في الذات فجميع عوارضها عوارضها وان لم يحتج العاقل في ادراكه الى
صورة لم يحتج في ادراك الصورة من ذاته الى صورة واعتبر من نفسك ذلك ولو تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول
مشاركة من المعقول ولا تحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك المشاركة الى حصول صورة اخرى منك في تلك الصورة
كما تحتاج في تعقلها فبالاولى ان الواحد من العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى صورة ثم اورد عليه سؤالين اولهما تعلق العلم
احدهما ان الصورة العقلية لا تكون متعقلة لكونها حالة في النفس [illegible] حصول صورة اخرى [illegible]
ما بعده من العاقل فاذا ليس كذلك وثانيهما ان الصورة العقلية ليست حاصلة من النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة
من المعقول الفعال ثم اجاب عن الاول بان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا لم تكن النفس ذاتها متعقلة
ذاتها بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر حصل
التعقل وعن الثاني ان حصول الشيء من الفاعل حصول للفاعل [illegible] وهو التعقل [illegible]
الشيء [illegible] حصول الشيء للقابل [illegible] حصول الشيء للفاعل [illegible] الثاني [illegible] التعقل
الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء آه ثم لما تحصل [illegible] المطلوب
هذه المقدمات المطابقة برهن على المطلوب بانه لما ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلولاته
ان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله [illegible]
يلزم ان يكون [illegible]
والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى [illegible] يلزم ان يكون الله تعالى عالما بها من غير كثرة في ذاته
واما الجواهر العقلية [illegible]
بالصور [illegible] فان هذه العلوم يكون حصول صورها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم الله تعالى
هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله كانت ايضا
حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير كثرة في ذاته ويقول
ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عنده تعالى وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة
واذا نسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول [illegible] ذات الله تعالى وذوات الاشياء فالعلم اما ان يحال
نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده ونفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف ودقيق جدا
[illegible] قوله [illegible] من ادراك الجزئيات [illegible]

الجزئيات طبايع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هي طبايع ومن حيث هي مخصصة بالمخصصات فتعقلها
من حيث هي طبايع تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي مخصصة تعقلها على وجه جزئي وادراكها بالحيثية الاولى لا تتغير
[illegible] بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها مخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم ان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير
علم الله تعالى [illegible]
[illegible]
بالزمان بالوجوب من اسبابها فان من تعقل الجزئيات من حيث تجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اسباب وجوده [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] والله تعالى لما كان محيطا بجميع الاسباب [illegible]
[illegible] علم اسباب [illegible] في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك والله تعالى يعلم جميع [illegible]
الجزئية [illegible] من حيث ان بعضها [illegible] وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل
فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية [illegible] الماضي والمستقبل [illegible]
[illegible] في كل يوم كذا والشمس تتحرك ايضا في كل يوم كذا [illegible]
[illegible] في وقت معين [illegible]
علم ان اليوم [illegible] فان علم ذلك كان جهلا [illegible] والحاصل ان الموجودات
[illegible] معلومة لله تعالى [illegible] حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا

كان وكان ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات بكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام وتحرير ما يشير اليه الامام **قوله**
الا منسوبة الى مبدا الطبيعة النوعية موجودة في شخص معين كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انها طبايع كذلك الاسباب
من حيث هي طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع يجب باسباب ماخوذة كذلك لا يتغير وقوله وانما
مبدا كذلك اي انما قال منسوبة ولم يقل معلولة لمبدا النوعية في شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة
من حيث هي الى علة جزئية والقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها طبايع فمن البديهي استنادها الى الطبايع فعلوم
من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية ايضا
لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على كون القمر
في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه في شخصه **قوله**
هذا الفصل يشتمل على تحرير الصفات الصفة اما اضافة محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد
والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهي اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية يوجب تغير اضافته تغيره
بتغيره كالقدرة على ما ذكره وتقرير اعتراض الامام على ما ذهب اليه الشارح ان الاضافات التي للقدرة احوال لذات
ما اذا جاز تغير العلم لا يجوز تغير جميع احوال ذاته تعالى حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه انه لا نسلم ان الاضافات احوال
ذات الله تعالى الحقيقية بل هي من العوارض فان العارض لذاته هو الامر الكلي الذي لا يتغير واما الجزئيات فهي اضافات ذلك الامر
الكلي وهو بعد التسليم لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية لا تضر وانت خبير بان الجواب
الاول انما يتوجه لذلك النقض باضافات القدرة لكن ظاهر كلام الامام النقض بالاضافات المحضة كقبلية الله
تعالى ومعيته وبعديته بالقياس الى الحادث فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجاز تغيرها جاز ان يحدث
في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية
ومع تعين الجواب الثاني **لا نقول** صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقوم في
ذاته عندهم فلو لم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها **لانا نقول** تغير تلك الصفات بالعلم عن الله تعالى في بعض
الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال **قوله** واعلم ان هذه المسالة
سابقة القضاء اي تخصيص بعض الاحكام هذا سؤال وارد على ما ذهب اليه اخيرا وهو ان العلم بالجزئي المتغير انما يكون
بتغير الزمان زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ هنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب تعالى **قوله** والمراد

تقريره انه لما كان صور جميع المعقولات تقرر ان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث
هي معقولة حاصلة في العالم العقلي لا تنافي تعقل ذات الله تعالى المستقيم على مذهب المص والشارح وهذا معنى القضاء
اعني وجود الموجودات في العالم العقلي ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور متباينة استحال ان يفيض عنه
المواد الا وجميع المتباينات او الاصلح منها وانحطاط المادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان
من لطيف حكمته تعالى خلق ذلك وهو مستلزم لحركة يختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاتها فتحدث صورة
صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات
المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمع الوجود في الازل فالشارح انما قدم هذه المقدمة لتحقيق ماهية القضاء والقدر والصور
العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبارين الاجمالي والمفصل
واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة واما العناية فهو
علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحسب ترتب
الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء ان في مفهوم العناية خصوصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح
والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات مطلقا واعلم ان الافعال الصادرة عنا انما تصدر
وتحدث لانا نتوجه الى تحصيل الفعل ثم نعزم على ذلك وتحريك القوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما المبدا الاول
فعنايته اعني علمه بالموجودات على النظام اللائق كافية في افاضة الموجودات ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد
في افعاله والله تعالى مريد قادر عالم من غير كثرة الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات
المعقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار ان له ان يفعل وان لا يفعل ما يمكن ان يكون محدثا الخالق امر اعتباري وله
عناية باعتبار انه عالم الموجودات على الترتيب اللائق بها فهذه الصفات انما عرضها العقل في الله تعالى باعتبار
اثاره وليس شيء منها موجودا في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات مجردة ومعلولات مترتبة بعضها لذاته وبعضها
بواسطة غيره ذاته فلذا يجب ان يحقق **قوله** والمور لا يمكن ان يكون فاضلة تفضيلها الا ويكون تحت موضع مماس
الدوامات المركبات وصادمات المتحركات كالنار فانها تقتضي الصعود من الارض واذا صعدت منها الى حيز ما لم يمكن
حرق اجسام معترضة في وسط مسافتها فتفضيل النار وهي غاية الحرارة لا يحصل الا بافنائها ايضا وهاهنا في ان يقتضي
بعض الاوقات الان وجودها نفع في المركبات وغيرها **قوله** وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن تفضيلها كما لا يكون فضيلتها
الا واذا كان بحيث يمكن ان يتاذى بالام ركبتها في الغذاء الى اعانته وتشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشوء ونماء ولذلك الى بدنه

صور واكتساء صور وذلك انما يكون بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء وايراده على البدن واحوال الحار الغريزي
الذي هو مثل النار اي تصرفاته في الغذاء وكذا حمته وليس منطبق على المتن كال الانطباق لان هذه الحركات
وان ادت الى انخلاع الصورة الذي هو فقدان كمال وشر الا انها ليست متادية الى اجتماعات ومصاكات موذية
ومعنى الكلام في المتن ان احوال الحيوانات في حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى الحركات والسكنات
تادي الى اجتماعات ومصاكات موذية فالصواب ان يقال ما تادي حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات
والمصاكات المؤذية مظاهره وما تادي حركات مثل النار وسكناتها هو الحار الغريب ايضا فكذا اذا ورد الادواء
الحار البدن ونمو فيه [illegible] قوله فاذن قد حصل من ذلك الاصل ما تقدم من ان الشر مطلق على عدم شيء من حيث هو
غير موثر وهو فقدان كمال الشيء واذا اطلق على امر وجودي مانع عن الكمال فالشر الحقيقة هو فقدان الكمال المقتضي
لحصول مفهوم الشر وهو العدم وجود من حيث هو غير لايق به او يقول عدم كمال موجود من حيث هو غير لايق به او يقول
من حيث هو غير موثر فليس هذه الا اعتبارات مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشر وعلم هذا من تتبع استعمال الجمهور
لفظ الشر في موارده قوله قال الفاضل هذا البحث ساقط عن الفلاسفة لانه لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم مختار
ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد من القول بالفاعل
المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختارا لكنه ان يفعل وان لا يفعل
حتى يقال لم فعل هذا دون ذاك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذاك لانه لما وجدت هذه
الافعال من ذاته كانت موجبة لما استحال في العقل عدم صدورها سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما
انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو قول الاشعرية
فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا للخير وهذا البحث انما يستقيم على قول المعتزلة القائلين
الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون هو عليهم
فيه من الفضول والجواب انا لا نسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مر ما يمكن ان يقال لم
اختار هذا دون ذلك وايضا لا نسلم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة
الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم
والاول نافع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير فيصح ان يقال الله تعالى كامل الذات خير بالذات فكيف يوجد الشر
واما قص واليه اشار بقوله انما يحترزون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات وما حقا في ان انه فاع الشبهة هو

على الشيئين جميعا وانما اقتصر على النوع الثاني تعويلا على ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال الحب ان يتصور الخير والشر
هذه المسئلة ثم بحث عنها والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض
كما قالوا انا نحكم بان القتل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية والعدمية وجدنا الشر من العدميات فانا اذا نظرنا
كون السكين قاطعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للتقطيع كان ذلك ايضا
خيرا لانه لو كان صلبا لما تاثر من السكين كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى قوة حيوة المقتول والى تفرق اتصال وجوده
وجدناه شرا فعلم ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود
والشر عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم في ذلك الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اي لفظ
شاء باي معنى شاء وان ارادوا التصديق بذلك فهو انما ياتي بعد تصور معنى الخير والشر والكلام الآن فيه وبعد
من هذا المقام فهو يجوز مثل ما اعنيه النقض والجواب ان المراد تصوير الخير والشر والتمثيل ليس بالاستدلال
من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور مخصصا لها من غيرها حتى يحقق ان كل موضع يطلقون الشر فيه على
فقدان كمال او عدم شيء قوله لا حاجة بنا هنا الى ايراد جوابه لان الشر هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء
من حيث هو غير موثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقدان اتصال الا انه جزئي والمعدوم من الشر كالظلم والزنا
والموت والجهل وغيرها شرور وليس بآلام واما ان كثرة الالام تقتضي غلبة الشر فممنوع فان الوجود الحقيقي وجود
الشيء والوجود الاضافي وهو كونه سببا لوجود آخر اكثر من العدم الاضافي الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم آخر واما ان
الفلاسفة لا يتخلصون من هذه المضايق اي تصوير الشر وبيان علته الا بنفي تعليل الشر فعند ان ارتفاع تلك المضايق
ونحن نحرر هذه المسئلة من الابتداء ونخلصها مما من الزوايد التي لا طائل تحتها فنقول لما بين القضاء والقدر والفرق
بينهما وبين العناية اراد ان يبين كيفية وقوع الشر والشرور في قضائه تعالى فان لسائل ان يسال ويقول في الوجود
شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات الموذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية والغضبية
التي تستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير محض وكذا العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن المبدأ
التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور والجواب ان هذا موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود
من حيث انه موثر والشر هو العدم من حيث انه غير موثر وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا فمن اطلق على
الموجودات الشر لا باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها يستتبع شرورا هي اعدام كمالات الغير وكذا من اطلق
الخير على الموجودات باعتبار انها يستتبع خيرات اي كون صدور الكمالات الغير فلذلك الموجود يكون شرا او خيرا

بالاضافة والعرض وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات والحرارات والعفونات الى غير ذلك من الكمالات الا انها
ربما يصح بواسطة التجفيف فالشمس يكون شرا بالاضافة الى التصحيح الذي هو عدم صحته والشر ان اطلق على الوجود فكذلك
فلا يتحقق بكون مشتملا على عدم ما اطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي
ذكرها الحكماء ليست براهين بل كانها جواب لسؤال وهو انكم علمتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ومن
بعد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس شرا على الحقيقة بل بالعرض والاضافة ثم تقسيم
الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار اي الخير والشر بالاضافة والا فليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب
ان الموجود الشر انما وقع في القضاء الالهي لان كل موجود يفرض وفيه شر فلا بد ان يكون خيرات كثيرة الخير جهات
شر قليل ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام قوله لما كان الاكثر في نسان الى
الانسان يقع في شقاوة انسان عظيم بحسب القوة النظرية الجهل وبحسب القوى الشهوية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور انما
اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في انواع الانسان وتقرير الجواب ان يقال كما ان البدن في الصحة والجمال
اقساما ما هو في غاية الصحة والجمال وما في غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك النفس في العلم والخلق اقسام
منها في كمال العلم وحسن الخلق ومنها في غاية الجهل وقبح الخلق ومنها بينهما وهو غالب او نادر وهو الجهل المركب دون البسيط
فانه النادر اي الطرف الافضل كون الغلبة على النجاة قوله ولكن الجهل البسيط ايضا شر لانه فقد ان الانسان كماله
الحقيقي وان كان هو العام الفاشي فيكون الشر اكثر قوله الكلام في الموجود والذي هو الشر الجهل ليس بموجود والانسان
ليس بشر بالاضافة اليه لانه ليس سببا له قوله لا تظنن فذلك هذا تنبيه على توهمات في الباب وهو انه كان السعادة
نوع واحد لا ينال الا بكمال العلم فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه في شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب بمنع ذلك
ان مرتكبي الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب فيغلب الشر والجواب ان الفساد في الاعتقاد
يوجب الهلاك السرمدي الا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق ردي موجبا للعذاب بل ما تمكن في النفس لكنها
والموجب للعذاب لا يوجب الا عذابا محدودا واستحقاقا يزيل العذاب ويحصل السعادة واذا قوبل ذلك العذاب المحدود
بالسعادة الابدية الحاصلة بعده يغلب السعادة فقلما هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح وقوله انما يكون الهلاك
السرمدي فاضرب من الجهل والرذيلة فليس ينطبق على المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمدي في الرذيلة بل العذاب المحدود
ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا من الاثام كما قاله المعتزلة فان اهل النجاة في غاية القلة
اي رحمة الله واسعة ليست قاصرة على عدد قوله فكان يجب ان يكون التخويف موجودا اي الاسباب اي الاسباب

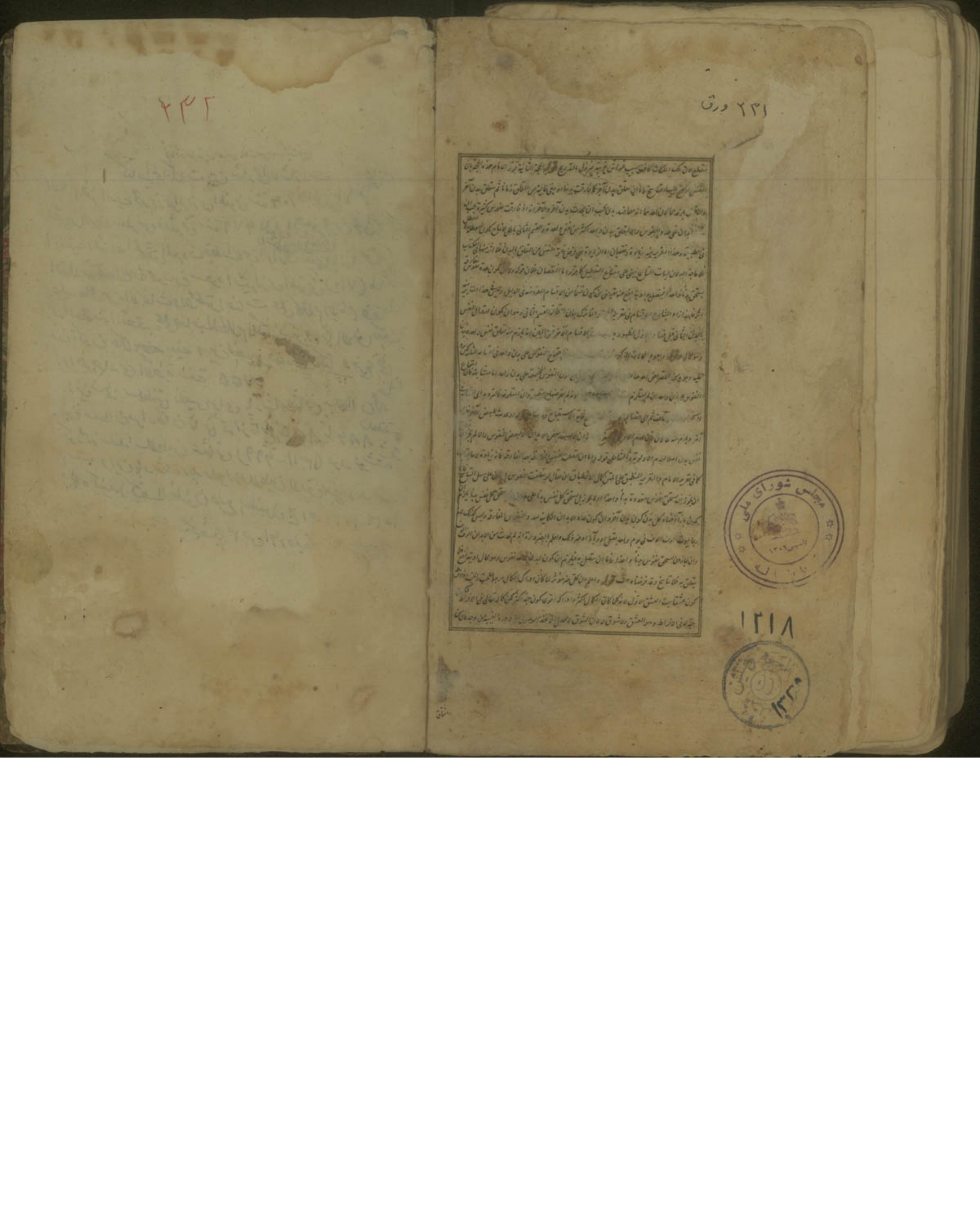
نظام العالم ومربوط بها لتلك الافراد من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما وجد الله تعالى
البصر والسمع والحس وغيرها تم النظام فكذلك وجد التخويف لان صدور الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه قوله ويحقق
تاكيد للتخويف التصديق الى الوفاء بالتخويف تاكيد التخويف انما يعلم بالوفاء او اخبار صادق به او لما كانت في الدنيا كالحدود
قوله التشابه مع سائر الجزئيات في العالم العقلي وجوب صدور الفعل عن العبد مع القول بانه قادر ومختار على ما يقوله الحكماء
لا يجتمعان لان مع الترك ممتنع لزوم الترك وهو مشية الترك في تحديد القدرة ان شاء ترك فلا قدرة اصلا وجوابه
ان الملازمة تثبت بين المتنافيين مع ان الامتناع ليس بالذات بل بمشية الترك وبالنسبة الى العبد ممكن واسم العدم الممكن
لا ينافي امكانه وحاصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلي وهذا
هو القدر فلم يعاقب عليه وفي جوابه طريقان الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهي ان العقاب لازم من لوازم افعالهم
فعالهم هو سبب له وهذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى منه كل هضم فضلة من الفضلات جمع
بدن الانسان من فضلات الهضوم مادة كثيرة ردية حتى اذا اثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت
الحمى او انصبت الى عضو فورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذا فعل افعالا ردية حتى ينقش في النفس
بحسب كل فعل ملكة ردية ويجتمع على مر الايام ملكات ردية متعددة لكن ما دامت متعلقة بالبدن كانت اعلاقها خفية فاذا
فارقت البدن آذت بما ذاتيا فيها فالعقاب انما هو لازم الافعال المذمومة وارد على النفس منها لا من خارج وهو
الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من خارج كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول
وان لم يؤول توقف القول به على اثبات المعاد الجسماني وهو مشكل وقيل لم يعاقب فان اريد ان غرض الله تعالى من
العقاب اي شيء هو فسقط السؤال لان افعاله تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه
ظاهر وهو انه لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه ثم يرد السؤال على وجه وهو ان الله تعالى
خير محض والذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا الوجه وتقرير جوابه انه تعالى
لما كان النفس الانسانية في علم الباري قابلة للكمالات وكانت الحكمة الالهية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن
بحسب استعدادات تحصل لها من افاعيلها وكان فيها قوى منعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادها فقدر لكيلا
وتخويفا يكون من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا من اسباب ذلك فيدرك له
والوفاء بالتخويف العقوبة لا جرم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة غاية ما في الباب ان
العقوبة يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سبيلا للكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك

فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم ما لم يكن بد من ان يكون لزمة التكليف شارع وحافظ لاحكام الانبياء
والرسل فذلك لذة كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية وهذا كما ان الهيولى للاكات مستعدة
لصور في العلم الازلي خلق فلك غير منقطع الحركة تختلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركاته واوضاعه فيفيض من المبدأ
الفياض صورة صورة فالنفس الانسانية كذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تعالى كلف العباد
لان صلاح حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله
تعالى يقربهم الى الطاعة ويجنبهم عن المعصية ثم اوجب عليه الاثابة على الطاعة اذ الاخلال به قبيح ظلم واما العقاب
فحسن ايضا لانهم ارتكبوا المعاصي فاذا قيل لهم لم تعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصي
قالوا لانهم تركوا ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى لانه
ان الله تعالى كان عالما بوجود المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تعالى تابع في اختيارهم
الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى
وموجب الكل **فان قيل** لهم لم العقاب قالوا ان كان المراد بالعرض من العقاب فلا عرض وان كان المراد بحسب
تعالى ولا يسأل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات لما في
الصور الموجودة في العالم العقلي ولابد لجميع المليين ولسائر الطوائف الاقرار بما ذهبوا اليه من معنى القدر والقضاء
لان الكل اتفقوا على ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء والى ان كل ما يوجد في
عالم الحدوث هو على وفق علمه الازلي بحيث لا يتخلف عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب عن السؤال الاول
من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشعرية وانما قدم هذه المقدمة لتحقيق ان الاسباب مقدرة على مذهب
الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر
عنه وسببه قدرة العبد وارادته ومن اسباب ارادته فعل الخير التوعيد والعقاب فهما من الاسباب المقدرة لنظام
العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا فلم العقاب ولم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير
الصادر عن العبد وقد تبين ان التخويف متقدم في التقدير على العقاب ولا محذور والامر الآخر ابطال جواب الامام
فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله لا على مذهب الحكماء فان لكل
موجود في القدر علة عندهم حتى ينتهي الى منتهى العلل والله اعلم بالصواب **النمط الثامن قوله** ان اللذات
القوة المستعلية لما كان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي او عقلي كان اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية

واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات
الشهوية والغضبية فاللذات حسب في ثلث مراتب فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اشد عند العقلاء
ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منها جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت
القوى المدركة فان القوة المدركة كلما كانت في نفسها اشرف واقوى تكون لذتها اتم كما ان لذة العين الصحيحة من جمال
الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك كلما كان اقوى تكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه
من مسافة اقرب تكون لذته اكثر وكذلك المدرك كلما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ان كان
احسن تكون لذة رؤيته اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة دون حسية في المادة وادراكها
اقوى فانها تصل الى ذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات ومدركات القوى
جزئيات لاجرم تكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات **فان قيل** نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتألم من الجهالات
فلو كانت اللذة العقلية اقوى وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق التذاذنا بالمحسوسات وليس كذلك بل قد لا نجد لذة
منه **فالجواب** ان اللذة ليست نفس ادراك الملائم بل حالة تابعة لادراك الملائم من التبين انه ادراك الملائم ما يحصل
والنفس بالة اخرى فانه ليس هي اللذة فادراك الملائم او المنافي وان اقتضى اللذة والالم الا ان هذا الاقتضاء لا يوجب وجود
تلك الحالة عند الادراك وانما يتوقف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان النفس ما دامت مشتغلة بالمحسوسات
وانغماسها بالعلائق الذميمة فلعلق ذلك مانع من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض المحرور الذي غلب عليه مرة الصفراء
لا يلتذ بالحلاوة بل يعافها ويكرهها **فان قيل** اثبتوا لله تعالى لذة عقلية فلو كان اللذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود
امر زائد في ذاته تعالى وانه محال **لانا نقول** اللذة فيما يعني زائدة على ادراك الملائم بخلاف اللذة في الباري تعالى كما في
العلم والقدرة وغيرهما من الصفات او نقول اللذة ليست هي ادراك الملائم فقط بل ادراك ونيل الملائم ونيل المعقولات
شبه حالة العيان بعد حالة الغيبة وهذه الحال من كمال قوته العلمية تجد لذات عقلية عظيمة فلعلق واصل الى نيل المعقولات
فهو عين اليقين ومثال ذلك العنين لو فرضنا متصور المجامع لذة او غاب عنه الفرح لا يجد به كما يجد من ناله فاللذة ليست
من الادراك بل من النيل وكذلك من يتصور الحسن لا يجد به بل من يليه والنفس ما دامت الفت بالمحسوسات مشتوية شوقها
كان المعقولات لا يحصل فيها لذاتها حيث لا يلحظها حق الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما يتحرر حال
كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المطلوب من هذا الفصل ليس الا نفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة
وانما ذكر ما ذكر تنبيها على المطلوب اللذات من النمط كما سيأتي تفصيله **قوله** ان ادراك الشئ قد يكون لحصول صورة

فاذا حصل حصلت اللذة لا محالة واما قوله ولو وقع مثل ذلك لا من سبب خارج فهو كما في النوم فانه ربما تكشف اللذة كيفية
الملاوة مأخوذة من الصورة المخزونة في الخيال والمادة هناك ولهذا انه يحتلم في المنام من راى امرأة فباشرها ثم بين
ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى
من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة
والبرودة واشباهها ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها ولا يخفى
التباين الا لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء حتى
يميز بين ماهيته واجزائها واعراضها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل
ماهيته ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى ظاهر
المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثانيهما ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت
ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية
اكمل من اللذة الحسية **قوله** قال ايضا اذا ثبت عنده الاكمل يقرر به انا لا نسلم ان الموجود العاقل لو ادرك الاشياء كما هي لذ به
فرقهم لان ادراك الاشياء على ما هي عليه ملايم للاكمال فاللذة هي ادراك الكمال فهذا امثال هذه المباحث لا يستقيم الا بعد
والتغيير فانا نجد من الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة ويتميز عندنا عن سائر الاحوال النفسانية كالتعب
والغم والفرح ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة اذا ادركت من المطعوم والمشروب والمنكوح كيفية ملايمة لكنا لا ندري
ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز
ان يكون نفس الادراك فان النفس قد يكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا تلتذ بها **فان قلت** ربما يمنع الاستغراق
النفس بتدبير البدن من حصول اللذة **قلنا** فلا يكون الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع
من حصول اللذة لزم ان يكون مانعا من حصول الشيء بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم
من حصول الادراك حصول اللذة فيجوز ان لا يكون النفس ملتذة وان كانت مدركة للادراك والجواب عن الاول
انا لا نسلم ان استغراقا امر الا انا وجدنا اذا ادركنا ملايما حالة مخصوصة نعبر عنها باللذة ونحن نعلم بالضرورة ان كلما
حصل لنا ادراك الملايم ولم يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك وقبيله او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف
في اثبات الحالة المخصوصة للعقل ولا يضر المناقشة في العبارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات والغايات من
حيث هي كمال لها وجب الالتذاذ بها والآلام والالتذاذ انما هو بسبب فقدان شيء من هذه القيود **قوله** واعلم ان هذه

التي هي كما علمت بعد اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الآلام العقلية وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن
واشتغالها بالمحسوسات اذا اكتسبت هيئات ردية منافية لكمالاتها فاذا صارت متعلقة بالبدن كان لها ضعيف وكانوا
فارقت البدن فزالت الموانع وتأتى منافيه لكمالاتها فحصل لها الآلام اذ الالم ليس الا ادراك المنافي فكمال وتبيله وكان
العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية **قوله** لعدم استعدادها لها او كانت مستعدة
لكمالاتها حصلت عليها ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام الموجود للشرائط وعدم الموانع والالم يستلزم الاضافة
الا ترى ان هذه المقدمة لم يحتج الى هذه الغاية وكان التقسيم بلفظ فحال ذات كمال النفس اما امر عدمي او امر وجودي
والناقص العدمي بنقصان الغريزة والوجودي بالامراض المضادة لعدم انحصار ما فيها فان من العدمي عدم الاشتغال
مع الاستعداد لمعاني المعطلين ومن الوجودي الاشتغال بما ليس بضاد من اكتساب المعاش وغيره من المرضيين على ما في
في الفصل الآتي ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال وفهم الامام من كلام الشيخ هنا
ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق واختار الشارح بحكم
ذلك التقسيم واحكام الاقسام الى شيئين احدهما القدح في التقاطعين اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية
اذا كان لامر وجودي امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد
مجبور والثاني في الفرق بين النقصان في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال غير زائل بزوال النقصان
في القوة النظرية **قوله** واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها النفوس الشيقة التي عرفت ان لها ذات وكمالات او لا فان لم يدرك شي
النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادركت ان لها كمالات فاما ان تكتسب الكمالات وهم العارفون الذين
واما ان تكتسب اضداد الكمالات وهم الجاحدون او لا فاما ان تشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا
او الاشتغال بالامور الغائبة صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون او لا وهم المهملون الذين لا اشتغال
لهم بالدنيا ولا بالآخرة ولا منافاة في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية ونقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة في
القوتين او لا فان كانت كاملة فيهما فهم في لذات لا تتناهى ولا تنقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العلمية او في
العملية فان كانت ناقصة في القوة العلمية فاما لم يكن لها شوق الى كمالاتها فهي على جنة من الثواب وان كان لها
شوق اليها فان اتصفت باضداد الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهي في العذاب بعد
الموت ما بقي الاشتياق الى الكمال لا تنتاج كون مشتاقة الى ما لا تتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية
فتلك النفس بواسطة الاشتغال بالغايات اخلاقا وملكات ردية راسخة او غير راسخة فتعذب بها الا ان عذابها



۲۳۲
۲۳۱ ورق
مجلس شورای ملی
۱۲۱۸

[illegible]

كتاب المحاكمات بين شارحي الاشارات
الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ و المحقق الاعظم الخواجه
نصير الدين الطوسي المتوفى سنة ٦٧٩ للمولى ابي جعفر محمد بن محمد البويهي
الفقيه المتأله المحقق المعروف بقطب الدين الرازي (المتوفى سنة ٧٧٦) كتبها بالتماس من
العلامة قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي المتوفى (٧١٠) لما عرض
عليه ماله من الابحاث والاعتراضات على كلام الامام فقال
له العلامة التعقب على صاحب الكلام الكثير يسير و انما اللائق بك
ان تكون حكما بينه وبين النصير فصنف الكتاب وفرغ في
اواخر جمادى الآخرة سنة ٧٥٥
اين نسخه سلطنتى نفيس براى پادشاه عثمانى سلطان محمد خان
بن سلطان مراد خان ثانى كه از تاريخ ٨٥٥ تا ٨٨٦ سلطنت
كرده از سلسله سلاطين عثمانى (٦٩٩-١٣٤١) بود نوشته شده
است و اين پادشاه پدر اول از سلاطين لايق بوده اند
نگاه كنيد (كشف الظنون طبع اسطنبول ج ١ ص ١٠٢-١٠٣ و
الكنى والالقاب چاپ نجف ج ٣ ص ٦٠ و طبقات سلاطين اسلام
چاپ طهران وغيرها)



